ROCZNIK TEOLOGICZNY

WYDAWANY

przez

WYDZIAŁ TEOLOGJI EWANGELICKIEJ

UNIWERSYTETU JÓZEFA PIŁSUDSKIEGO

Tom I

WARSZAWA

1936

ROCZNIK TEOLOGICZNY

ROCZNIK TEOLOGICZNY

WYDAWANY

przez

WYDZIAŁ TEOLOGJI EWANGELICKIEJ

UNIWERSYTETU JÓZEFA PIŁSUDSKIEGO

Tom I

WARSZAWA

SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI I CZYTELNI SZYLLINGA, SZPITALNA 10.

1936

Druk. B-ci Drapczyńskich, Warszawa, Piusa XI Nr. 15

Ks. Dr. JAN SZERUDA

PROROK — CIERPIĘTNIK

Poemat o „Słudze Pana" (Iz. 52,13 — 53,12).

W drugiej części księgi Izajasza (rozdz. 40 — 55) mamy kilka poematów prorockich o „Słudze Pana", postaci wybranej, spełniającej we własnym narodzie i w świecie specjalną rolę, wskazaną jej przez Boga. Z pośród 4 poematów trzy pierwsze mają wspólne cechy i pokrewne myśli, podczas gdy czwarty stanowi odrębną jednostkę literacką i ideową. Pod względem stylu, rytmu i ideologji nie różnią się od innych części księgi proroka[1]).

Według pierwszego poematu (42,1-4. 5-9), „Sługa", obdarzony Duchem, ma podać narodom prawo (t. zn. prawdę) : Iz. 42,1, jako ich „światło" i pośrednik „przymierza" z ludem wybranym. Mając pomoc Boga-Stwórcy, wiernie spełnia swoje zadania w spokoju; podtrzymuje i podsyca nadzieję (w. 3), i nie ugnie się pod ciężarem obowiązków, dopóki nie spełni swego posłannictwa na ziemi (w. 4). Wywiedzie lud z niewoli (w. 7), mieszkańców wysp, tęsknie wyczekujących nauki boskiej, pouczy o zakonie (w. 4). Ma więc zadanie prorocze i polityczne. Tak nam je przedstawia wizja prorocza.

Te same zadania przypisuje mu drugi poemat: 49, 1-6, podkreślający jeszcze dobitniej znaczenie i moc Słowa, które zwiastuje „Sługa", moc „ostrego miecza" i „gładkiej strzały" (w. 2). W działaniu swem, mającem na celu doprowadzenie Izraela do upamiętania, napotykał „Sługa" tak wielkie przeszkody, że wątpił i uważał dzieło swoje za daremne, a trud swój za próżny. Krzepił się tylko

nadzieją nagrody u Boga i Jego opieką. Bóg go „wybrał" już w łonie matki, chcąc się w nim uwielbić (w. 1. 3). To jest nowa myśl 2-go poematu.

Trzeci poemat (50, 4-9) wprowadza nas głębiej w poznanie trudnej i pełnej cierpień roli „Sługi", który jest gorliwym, wiernym uczniem swego Mistrza, słuchającym jego nauki, przyjmując chętnie jego wezwanie (w. 5). Słowem pokrzepia „Sługa" znużonego (w. 4). Lecz w pracy swej ma wrogów, którzy go biją, szarpią, lżą i plwają (w. 6). Dzięki wierze w pomoc Boga nie załamał się, nie doznał hańby; twarz jego jest twarda, jak krzemień i nieczuła na obelgi (w. 7). Będąc pod opieką Boga, swego obrońcy, pewien jest zwycięstwa nad wrogami, którzy tak, jako szata, przez mole zgryziona, zwiotszeją (w. 8-9). I z tego poematu jasno wynika, że „Sługa" działa Słowem pociechy, znosząc spokojnie i pokornie wszystkie cierpienia. Kim jest wróg? „Sługa", jako reprezentant sprawy Bożej, powołuje się na pomoc i obronę swego Boga, mając przeciwko sobie zwolenników bóstw pogańskich, którzy nie tylko nie chcą jego nauki, lecz nawet zwalczają go i czynnie znieważają. Wchodzą tu może w rachubę Babilończycy[2].

Na szczyty myśli proroczej wiedzie nas 4 poemat: 52, 13—53,12. Pod niejednym względem rozwija on myśli poprzedniego, jest jednakowoż znacznie obszerniejszy.

52,13 *„Oto się szczęśliwie powiedzie[3] Słudze memu*
będzie nader[4] wywyższony i bardzo wysoko wyniesiony.

14 *Jako się wielu przeraziło nad nim[5]*
— tak było zeszpecone[6], nie ludzkie oblicze jego,
a postać jego nie taka, jak synów ludzkich —

15 *Tak zdumiewać się[7] będą nad nim[8] liczne narody,*
królowie zamkną swe usta,
bo, czego im nie opowiadano, oglądają,
a czego nie słyszeli, rozumieją".

53,1 *Któż uwierzył wieści naszej?*
a ramię Pana komu się objawiło?

2 *Wyrósł bowiem przed nami*[9] *jako latorośl*
i jako korzeń z suchej ziemi;
nie miał ani postawy, ani urody,
byśmy mogli nań patrzeć[10] *—*
i nie był to wygląd, którybyśmy sobie upodobali.
3 *Wzgardzony był i opuszczony przez ludzi,*
„mąż boleści" i „doświadczony w cierpieniu",
Podobny do tego, przed którym zakrywa się[11] *twarz,*
wzgardzony tak, żeśmy go za nic nie mieli.
4 *Lecz on choroby nasze wziął na się*
a boleści nasze — on[12] *nosił.*
A myśmy mniemali, że jest dotknięty,[13]
przez Boga ukarany i umęczony.
5 *Lecz on przebity został za przestępstwa nasze,*
starty za winy nasze.
Kaźń pokoju naszego na nim,
a raną jego jesteśmy uzdrowieni.
6 *Wszyscyśmy jako owce zbłądzili*
każdy na własną drogę zboczył;
lecz Pan dotknął go karą
za winę nas wszystkich.
7 *Dręczony był i ulegał,*
a nie otworzył ust swoich
jako jagnię, na rzeź wiedzione,
i jako owca przed strzygącymi ją zaniemiała,
(i nie otworzył ust swoich)[14].
8 *Z więzienia i sądu został porwany*[15],
a o rodzie jego — któż pomyślał?
Jest bowiem wycięty z krainy żyjących,
za przestępstwo ludu mego ciosem rażony[16].
9 *I wyznaczono wśród bezbożnych grób jego,*
a wśród złoczyńców[17] *mogiłę*[18] *jego,*
choć bezprawia nie popełnił
a fałszu nie było w ustach jego.

10 *Ale Panu upodobało się cierpieniem*[19] *go trapić:*
Gdy złoży[20] *ofiarę za grzech,*
ujrzy potomstwo, długo żyć będzie;
a wola Pana przezeń się spełni.
11 *Gwoli męki swej duszy ujrzy światło*[21]
i nasycon będzie poznaniem[22].
Zaiste wielu poprowadzi[23] *do sprawiedliwości sługa mój,*
bo winy ich on sam poniesie.
12 *Przetoż dam mu dział wśród wielkich*[24]
i z mocarzami dzielić będzie łupy,
ponieważ ofiarował na śmierć życie swoje,
i do przestępców był zaliczony:
On, który grzech wielu poniósł
i za przestępcami się przyczyniał.

Cały poemat składa się z 4 strof (53,1-3. 4—6. 7—9. 10aα), obramowanych dwiema mowami Jahwy (52,13-15 i 53, 10aβ-12), które nawiązują do przeszłości (Perfecta!) „Sługi" i zapowiadają jego chlubną przyszłość (Imperfecta).

Kim jest „Sługa"? Co o nim mówi poemat? Oto pytanie, które zajmuje umysły wykładowców ksiąg świętych na równi z owym sługą królowej Kandaki, pytającym się Filipa: „O kim prorok mówi? O sobie samym, czy o kim innym?" (Dzieje apost. 8,34). Odpowiedź na to pytanie zależy nie tylko od ścisłego wykładu tej części księgi Izajasza, lecz także od uwzględnienia jej zależności od teologji Izajasza i jego grona, a nawet od teologji proroków aż do chwili powstania poematu. Przyjmując jako bezsporny fakt — przynajmniej w teologji ewangelickiej — to, że ta część księgi Izajasza, do której należą poematy o „Słudze Pana", a więc roz. 40—55 pochodzi z okresu niewoli babilońskiej, w szczególności z przed 538 r., możemy przystąpić do interpretacji poematu[25].

Z wyżej podanych słów prorockich dowiadujemy się, że „Sługa" jest i będzie wykonawcą zbawczej woli Bożej; za jego przewodem lud zostanie wyzwolony z niewoli i wróci do ojczyzny, gdzie zakwit-

nie nowe życie. Lecz „Sługa" cierpi, narażony na walkę z wrogami. Dlaczego cierpi niewinnie wówczas, gdy spełnia posłannictwo Boże? Oto pytanie, którem żyje prorok, a którego sam wyjaśnić nie może. W przełomowej chwili historycznej, gdy niewola wygnańców się kończy, a nowy, jaśniejszy okres, lepsze jutro się zbliża, występuje prorok z nową wieścią o „Słudze", którego *ogląda w proroczem widzeniu*[26]. Przed oczyma jego ducha przesuwają się poszczególne fragmenty życia wybrańca Bożego, składające się na trzy główne obrazy: wzrostu, poniżenia i wywyższenia. W tych obrazach wyrażone są myśli prorocze. Niektóre z nich są dobitnie podkreślone, rozwinięte (n. p. cierpienie i śmierć) i powtórzone.

Prorok przedstawia nam jedną z tych wizyj Starego Testamentu, które w swej treści są jakby objawieniem nowego porządku, nowego eonu. Podobnie, jak w proroctwie o Imanuelu (Iz. 7,14), tak i tu mamy na początku opisu charakterystyczne słowo: „oto", zwracające uwagę słuchacza i czytelnika na coś konkretnego i niezwykłego, poczem podane jest wytłumaczenie tajemnicy „Sługi" w 1 osobie Boga (52,13—15; 53, 11b-12), podczas gdy reszta poematu ujęta jest w 1 os. l. mn. (my, nasza i t. d.) lub w 3 os. proroka (w w. 7 — 10). Takie przejście w wizji i audycji prorockiej od Boga do proroka jako mówcy i naodwrót często występuje w zwiastowaniu prorockiem[27]. Mowa proroka nawiązuje do tajemniczego i niewytłumaczonego momentu w życiu „Sługi".

W w. 53,2-6 jest mowa o przeszłości „Sługi", w szczególności o jego cierpieniu, które jest tłumaczone w w. 4-6; w. 7-9 mówią w słowach proroka o śmierci i pogrzebie w niedawnej przeszłości, podczas gdy 53,10aα.11a przenosi to cierpienie do przyszłości[28].

„Sługa" wyrósł jako niepokaźna nędzna latorośl, nie będąc obdarzonym ani krasą ani urodą. W dodatku środowisko, w którem wyrósł i żył, było bez życia, bez nadziei, jakby „sucha ziemia" (Iz. 41, 18; 44,3), która pragnie deszczu. Działał wśród swoich, jego rozwój i bieg życia śledził lud, śledzili jego duchowi wodzowie, którzy nim się nie zachwycali, gdyż nie widzieli w nim nic, coby mogło wzbudzać zachwyt lub znaleźć ich upodobanie (53,2).

Prorok przemawia w imieniu ludu, wkładając w jego usta wyznanie, które brzmi jak wyznanie winy z powodu braku wiary w słowo prorocze (53,1). Prorocy niejednokrotnie uskarżali się na niewiarę ludu (Mojżesz, Izajasz, Jeremjasz). Niepokaźnej postaci „Sługa" trawił życie swoje, zapoznany i opuszczony przez ludzi (53,3a*α.)*—zob. Iz. 49,7; Jar. 20,7; Tr. 3,14; Job. 19,14. 18; pss. 22,6. 7; 31,11. 12, *trapiony cierpieniem i chorobą* (53,3aβ — zob. ps. 88, 18 i Job. 17, 14). Z przerażeniem i odrazą odwracają się od tajemniczego cierpiętnika, *zranionego* (53,5-7), opuszczonego przez Boga, przypuszczając, że jest dotknięty srogim gniewem Boga za karę. Wszyscy przerażeni są na widok „Sługi", zakrywają twarz, nie chcąc nań patrzeć. Wybraniec Boży zostaje wyłączony z grona ludzi, jako „tknięty przez Boga", t. zn. *„trędowaty"*. Zaznaje losu Joba. W cierpieniu ciała i ducha nie odpłacał złem za złe, nie szemrał, nawet „nie otworzył ust swoich", jako jagnię na rzeź wiedzione (podobnie Jeremjasz 11,19), lub jako owca w czasie strzyży (53,7). Taki był los tego, który spełniał posłannictwo, zlecone mu przez Boga.

O zadaniach „Sługi" mówi nam jeszcze poemat pod sam koniec. W w. 53,12bβ czytamy bardzo ważne słowa, że „za przestępcami się przyczyniał", jako prawy prorok typu Abrahama (Gen. 18,23-33; 20,7.17), Mojżesza (Ex. 32, 9 nn, 31 nn; Dt. 9,18) i Samuela (I S7,5; 12, 19.23 i Jer. 15,1), Eljasza, Amosa (7,2.5) i Jeremjasza (42,2; 2 Mak. 15, 13-14). Pełnił wobec swoich i niezawodnie wśród obcych[29] misję religijną, zgodnie z postanowieniem Bożem (53, 10b), wiernie i nieustraszenie, mając u Boga uznanie, jako „sprawiedliwy" Sługa (53,11aβ), odpowiadający upodobaniu Bożemu. W czasie swej niezwykle trudnej działalności został przez władze wtrącony do więzienia, był męczony (53,7) i niewinnie utrapiony (53,9b), stawiony przed sąd (53,8a), *skazany* na śmierć, chociaż był bez winy (53,8) i pochowany w grobie bezbożnych, „złoczyńców" (53,9 a) jako notoryczny grzesznik, a nie w grobie familijnym. O imieniu jego nikt nie pamięta, nikt nie czci jego pamięci (53,8 aβ). „Sługa" był zapoznany. Kazanie innych proroków

o nim było daremne (53,1). Nikt nie miał właściwego objawienia jego istoty i posłannictwa, nie miał wiary, t. zn. daru, dzięki któremu można oglądać okiem ducha ukryte działanie Boga.

Tu przemawia do nas prorok wiary (por. Iz 8, 6; 28, 16). Prorocy często mieli do czynienia z niewiarą mas ludu, niezrozumieniem cierpienia i poświęcenia.

Czy posłannictwo takiego „Sługi”, jak nam go przedstawiają 4 poematy, nie zostało spełnione? Zdawało się, że nie. A jednak nad tym, który był tak zmieniony i zeszpecony, że postać jego nie przypominała śmiertelnika, na którego możnaby spokojnie patrzeć, dokona się wielka przemiana: przejdzie bowiem ze stanu poniżenia w stan wywyższenia, uwielbienia, wprawiając w zdumienie liczne narody i ich wodzów (52, 15a). Stanie się rzeczywistością to, czego nie słyszały, nie oczekiwały, na co wieszczem słowem nie były przygotowane (52,15 b); nastąpi cudowne zdarzenie, które będzie można gołem okiem oglądać i zrozumieć (53,10 aγb. 11 a).

Oto przyszłość „Sługi”. Lecz *jaki jest sens jego cierpienia* w przeszłości? Uciemiężeni i zaślepieni wskutek grzechu, świadkowie działalności „Sługi” nie potrafią odkryć głębokiej tajemnicy jego niewinnego cierpienia i męki.

Odsłania ją prorok, wypowiadając nową prawdę w formie wyznania tych, co gardzili wybrańcem Bożym i unikali go. Wkłada w ich usta słowa, które są wyrazem głębokiego poznania życia Cierpiętnika 53,4-6. Podobne wyznanie skruchy ludu zawierają słowa Ozeasza 6,1-3.

Mamy tu więc do czynienia z proroczem objawieniem istoty cierpienia niewinnego. W w. 53,2-6 występują dwa światy, dwa poglądy: popularny, prastary, upatrujący w cierpieniu karę Bożą (53,4b .9a) za ciężkie przewinienia, i proroczy, który cierpienie niewinnego tłumaczy jako zastępczą ofiarę zadość uczynienia (pro delictis)[30]: Lev. 5,14-26; Nu 5,5-10. W męce „Sługi” objawiła się głęboka prawda o grzechu człowieka, o zasłużonej karze śmierci, o potępieniu, prawda boska: *„Pan* dotknął go karą” (53,6b α). „Panu upodobało się cierpieniem go trapić” (53,10 a α), Pan da

mu obfitą nagrodę (53,12 a). Poznanie prawa powszechnej grzeszności, zboczenia od Boga (53,6a), wielkiego bruntu (paešaʿ) przeciwko Bogu, buntu ludu, który jest własnością Boga (ʿam), samowolnego egoistycznego postępowania (53,6a β), obarczenia rodu ludzkiego winą, która miała pociągnąć za sobą karę śmierci — to wszystko odbywa się mocą proroczego ducha. W wizjach proroków i w opowiadaniach o ich powołaniu — szczególnie Iz. 6! — niejeden szczegół o dziwnem poznaniu winy ludzkiej na widok Świętego i Sprawiedliwego przedstawia nam Stary Testament. Lecz tu mamy coś nowego i niezwykłego: bo poznanie grzechu zbiorowego, winy osobistej ogółu, nie tylko jednostki: „choroby *nasze*", „boleści *nasze*", „przestępstwa *nasze*", „winy *nasze*", „kara za pokój *nasz*", „grzech *wielu*". Znamienne są tu słowa: „my", „nasze", „wszyscy" „wielu" — niema więc wyjątku powszechnej zasady, że „wszyscy zbłądzili". Głosili ją prorocy wobec własnego ludu, na niej opierają się ich groźby strasznej zagłady w „dniu Pana", z której dzięki łasce dobrego, sprawiedliwego Boga ostoi się „resztka święta". Tu wszyscy uznają swą winę, wszyscy pokutują i wszyscy (nie tylko garstka) są uratowani, uzdrowieni (53,5b β). To jest novum w kazaniu proroczem. Literatura żydowska po niewoli babilońskiej podaje nam wzruszające przykłady głębokiego poczucia grzeszności i wspólnej winy, wywołanego kazaniem proroków: zob. Iz. 63,7 — 64,12; Ezdr. 9,4-15; Neh. 9,6-37; Dan. 9,4—19.

Lecz w związku z tem trzeba zaznaczyć, że poemat Iz. 52,13—53,12 zawiera myśli teologiczne, nie pokrywające się z tem, co mówią n. p. takie wersety: 40,2; 44,22 i 43,1 nn[31]. W tych bowiem wersetach prorok wypowiada pewność wyzwolenia i skończenia się niewoli całego ludu, który odpokutował za swoje grzechy, podczas gdy „Sługa" cierpi za grzeszników, biorąc na się ich winy, ofiarując się za nich. Idea cierpienia i śmierci zastępczej pojawia się w innych warunkach działalności proroka w związku z ideą misyjną z jednej strony, a losem proroctwa z drugiej strony. „Sługa" jest niezwykłym bohaterem; cierpi bowiem cierpliwie i pokornie, duch jego cierpienia jest z Boga, a celem jego męki pokój i uzdrowie-

nie chorych grzeszników (53,5 b β), „sprawiedliwość wielu" (53, 11b). Dzięki bowiem ofierze jego sprawiedliwego życia i męczeńskiej śmierci wielu znajduje drogę do sprawiedliwości, odpowiadając w ten sposób naczelnym wymaganiom i zasadom przymierza.

Taka jest wola Boża i tak ją pojmuje „Sługa". To posłuszne i dobrowolne podporządkowanie życia, męki i śmierci planom Bożym i uznanie „Sługi" oraz jego życia za środek rządów Bożych jest ideą przewodnią całego poematu. Tem się różni koncepcja ofiary zastępczej „Sługi" — pośrednika od podobnych koncepcyj Starego Testamentu [32]. W planach Bożych cierpienie i męczeństwo ma swoje miejsce i spełnia rolę środka pojednawczego dla grzeszników, którzy w wierze przyjmując ofiarę „Sługi" i przechodząc przez wewnętrzną przemianę, uzyskują uzdrowienie z grzechu i pokój. Grzech bowiem jest chorobą, którą uleczyć zdoła tylko Bóg (Iz 6, 10; Jer 14, 19nn) lub też jego Cierpiętnik.

Wtóry Izajasz nie uznaje ofiary zwierzęcej za instytucję boską pojednania (Iz. 43,23. 24 a; 51,9-11. 17-23; 52,1-2. 7-12), a dlatego też przedstawia ideę osobistej ofiary duchowej.

Idea, wyrażona przez proroka, opiera się na motywach, używanych w Starym Testamencie w życiorysach proroków. Z pojęciem proroka wiąże się nie tylko zwiastowanie Słowa, lecz także pojęcie męczeństwa, cierpienia zastępczego i poświęcenia (n. p. Ez. 22,30). O Mojżeszu i Jeremjaszu mamy kilka opowiadań i modlitw, które nam przedstawiają wartość ich życia i cierpienia zastępczego. (Ex. 32,32-34; Jer. 15,10-18; 20,7-9. 18), o Izajaszu i Jeremjaszu tworzyły późniejsze wieki legendy. Prorok, „sługa" Pana (Am. 3,7; Jer. 7,25; Iz. 44,26; Gen. 26,24; Nu. 12,7; Dt. 34,5) jest cierpiętnikiem i ofiarą za życie wielu. Tę prawdę powtarza poemat o „Słudze Pana" kilkakrotnie, w końcowej strofie — nawet 5 razy.

Lecz los „Sługi" nie kończy się śmiercią tak, jak życie śmiertelnika. Jako narzędzie woli Boga „Sługa" działa nie tylko za życia, lecz także po śmierci, wskrzeszony do nowego życia (53,10 a γ). Wokoło boskiego Cierpiętnika gromadzić się będzie nowa społeczność wiernych (potomstwo: 53,10 aγ), liczne grono (53,12 aα) nie

tylko wśród własnego ludu, lecz także wśród obcych (49,6), reprezentowanych przez ich „mocarzy" (53,12a β) lub „królów" (52, 15aβ). Nie ujrzy „grobu", lecz „światło" (jak w ps. 49,20), t. zn. życie, szczęście (ps. 97,11 i i.), „nasyci się poznaniem swem"[33], t. zn. będzie miał w pełni poznanie Boga, jego woli i jego planu, czyli wejdzie w zupełną społeczność z Bogiem (53,11aα). „Sługa" dopomoże wielu do „sprawiedliwego" życia, t. zn. odpowiadającego upodobaniu Bożemu, dzięki dziełu ekspiacyjnemu, które w skutkach swoich trwać będzie po wsze czasy.

W ten sposób nie tylko w cierpieniu i śmierci, lecz także w nowem życiu realizować będzie „Sługa" plan Boży (53,10 b). Wskrzeszony do nowego życia będzie żywym dowodem cudownego działania Boga, które wrogów zaskoczy i zadziwi (52,15a), bo o tem nie słyszeli i tego nie rozumieli (52,15b). Prorok przedstawia nam objawienie wielkiej tajemnicy nowego życia. Nadzieja nowego życia pojawia się tu jako coś nowego, dotąd nieznanego, chociaż niejednokrotnie autorowie skarg przedstawiają wyzwolenie z mocy piekła (ps. 16), coprawda raczej w formie poetyckiej (Oz. 13,14). Zna Stary Testament ideał długiego życia (1 Kr. 1,31; ps. 21,5; 45,7; 61,8; 133,3; 139,24; Dan 2,4; Neh 2,3), ma historję Henocha, którego zabrał Bóg (Gen 5,24) i Eljasza (2 Kr. 2,11), por. także ps. 49,16; 73,24, lecz tu mamy nadzieję zmartwychwstania, w proroczej wizji wyrażoną. Wypowiedział ją także Oz. 6,2, Ezechjel w roz. 37, a później — w innej formie — nieznany autor części eschatologicznej (Iz. 24—27) w Iz. 26,19 i Dan 12,2.

W przełomowej chwili historycznej, w dobie niewoli, autor poematu Iz. 52,13—53,12 głosił dwie prawdy, dwie idee: ideę cierpienia zastępczego, oraz ideę zmartwychwstania, a przedstawił je w wizji „Sługi-Cierpiętnika".

Kim jest „Sługa"?

Wszystkie 4 poematy o „Słudze" stanowią pewną całość, chociaż w szczegółach są różne. Wykład ich w dziejach egzegezy biblijnej jest tak różnorodny, że trudno doszukać się pewnej syntezy. Inter-

pretacja analityczna i syntetyczna upatruje w „Słudze” postać albo kolektywną, albo indywidualną, eschatologiczną, mesjaniczną lub imanentno-historyczną, lub też historyczno-eschatologiczną[34]. Niektóre tłumaczenia roli i istoty „Cierpiętnika” nie mają w tekście dostatecznego uzasadnienia, a dlatego możemy nie brać ich pod uwagę w ostatecznem umotywowaniu własnego sądu.

Tak więc ani „Izrael”, ani jego część nie może być „Sługą”, gdyż poemat zawiera zbyt szczegółowy opis losu jednostki, by można go tłumaczyć kolektywnie. W dodatku rola „Sługi” obejmuje nie tylko „narody”, lecz także Izraela (49,6).

Niema także mowy o Mesjaszu izraelskim, gdyż ten pojmowany był jako król, uosobienie cnót idealnego władcy, tu zaś chodzi o nauczyciela i zwiastuna Słowa, o posłannictwo religijne, a nie o program polityczny. Nadto należy i to uwzględnić, że autor w stosunku do „Sługi” nie używał przydomków, jakiemu obdarzano Mesjasza.

„Sługa” jest nie tylko narzędziem Boga, jak n. p. Cyrus (44,24-28; 45,1-8; 45,9-13), lecz także jego reprezentantem, istotą bez skazy, w życiu i śmierci, umarłą i żywą. Tego nawet w przenośni nie mógł prorok powiedzieć o królu lub o jakimś bohaterze narodowym, historycznym.

A jednak „Sługa” należy do historji, działa wśród konkretnych— chociaż nie zupełnie dokładnie określonych — warunków historycznych. Narody i ich królowie, własny lud i poganie są świadkami jego działalności tu na ziemi. Na czem ona polega? Na *głoszeniu Słowa,* na *naśladowaniu Boga* zgodnie z jego Słowem, na *pokornem cierpieniu,* na *przyczynianiu się za grzesznikami.* Prorok daje dobry przykład, jest wzorem wiernego oddania się. Działalność „Sługi” kończy się śmiercią męczeńską. Są to szczegóły, które składają się na obraz życia i śmierci proroka. Ale dodajmy i to, że ten obraz jest złożony z motywów, zaczerpniętych z życia różnych proroków. *Los bowiem proroka* to nie tylko zapoznanie przez ziomków i osamotnienie, wzgarda, szyderstwo i prześladowanie (Jeremjasz!),

cierpienie psychiczne, udręczenie, choroba, sąd, lecz także więzienie *i męczeństwo*[35].

Wtóry Izajasz nawiązuje do działalności swoich poprzedników[36], którzy przepowiadali minione rzeczy i wieszczyli o przyszłych (41,22-23), zanim poczną róść (42,9). Tylko lud izraelski ma proroków, inne ludy nie mają prawdziwych wieszczów (43,9-10), tylko jego Bóg zwiastuje sprawiedliwość i prawdę (45,19), Słowo Boże się spełnia (48,3.6), jest prawdą (45,23), dokonywa tego, czego żąda Pan (55,11). Słowo prorocze ma wieczny byt (40,8), istniało już od prapoczątków świata (41,4.26; 48,16).

W wizji Wt.-Izajasza łączą się różne szczegóły z życia poprzedników[37], a może i losu współczesnych w całość obrazu typowego proroka, wiernego Słowu aż do śmierci. Szczególnie obraz Mojżesza, a raczej Jeremjasza, świeżo w pamięci ludu zachowany, był pierwowzorem „Sługi". *Mamy więc w „Słudze" idealnego proroka*[38], *a nie tylko Wt.-Izajasza lub Jeremjasza.* Hańba, a chwała, poniżenie, a wywyższenie — w tych przeciwieństwach zamyka się jego historja. Jakże różny od dawnego będzie jego przyszły los!

Przyjmując takie tłumaczenie roli i znaczenia „Sługi", łatwiej rozumiemy różne szczegóły o jego męce, śmierci i grobie, które należą do przeszłości „Sługi" i proroctwa wogóle. Jak Mesjasz jest uosobieniem idealnych cech charakteru historycznych królów: Dawida, Jozjasza, Jojachina, Sedecjasza, tak i prorok - Sługa przypomina we wielu szczegółach swoich poprzedników, lecz tak jak Mesjasz przewyższa wszystkich królów idealnych pełnią Ducha, tak i „Sługa" różni się od wszystkich swoich poprzedników i od wszystkich przeciwników u swoich i obcych tem, że ma Słowo-Proroctwo i jest zarówno w cierpieniu, jak i w nowem życiu jego ucieleśnieniem, realizując je w wiernem i zupełnem oddaniu się Bogu[39].

Prorok i proroctwo — w tem połączeniu mieści się całe zagadnienie „Sługi". Myślenie hebrajskie łączy cechy grupy w jednej wspólnej postaci, społeczeństwo pojmuje jako zbiorową jednostkę, istniejącą jednocześnie z indywiduum ludzkiem, członkiem tego społeczeństwa, plemienia, rodu lub stanu[40]. Ponadto pewne cnoty,

dary i własności jednostki stają się personifikacjami i hipostazami[41]. Proroctwo od Boga pochodzi, jest wyrazem jego woli i planu, w istocie swej ma cechy boskie, więc jest wieczne i sprawiedliwe, żywe i wszechmocne. Jest ono jednakowoż zapoznane, wyszydzane i wzgardzane (Jer. 20,8). Proroctwo — to niezwykła moc[42], która potrafi zupełnie opanować człowieka, a ponieważ pochodzi od wszechmocnego Boga, Stwórcy i Zbawcy, Pana dziejów i świata, więc też w niem odzwierciedla się istota boska, wobec której człowiek czuje się grzesznym i winowajcą.

Prorok występuje z proroctwem, jest jego narzędziem i zwiastunem. Proroctwo nie istnieje bez zwiastunów (Iz. 42,9), bez „sług" (44,26); jest wprawdzie czemś hipostatycznem tak jak mądrość[43], lecz samo w sobie i dla siebie nie istnieje. Ucieleśnia się w prorokach podobnie jak „mądrość" w Salomonie i w „mędrcach". Wartość Słowa proroczego (dabar, šemuʿa) odczuwano i poznano szczególnie w dobie niewoli, gdy stało się rzeczywistością to, co zwiastowali przez szereg wieków prorocy judzcy i izraelscy i wtedy, gdy w kulcie babilońskim śpiewano pieśni, sławiące moc Słowa, dzięki któremu wszystko się stało i od którego wszystko zależy[44]. Toteż Wtóry-Izajasz nieustannie nawołuje do wiary w Słowo, przeciwstawiając je jako rzeczywistość mamidłom bałwochwalstwa babilońskiego, podkreślając moc Słowa Boga wszechmocnego i świętego w przeciwieństwie do nicości słowa bóstw pogańskich i słowa magicznego. W kazaniu swem Wtóry-Izajasz, zwiastun Boga świętego i Zbawcy, podkreśla zbawczą moc Słowa i jego moralną wartość. Zwalczając niewiarę, podnosi na duchu wątpiących o mocy Słowa. W związku z tem działalność proroka „Sługi" nabiera szczególnego znaczenia. Już Micheasz, syn Jimli, a po nim Amos, a przedewszystkiem Jeremjasz staczał walkę z fałszywem Słowem i jego zwiastunami. W rozprawie z kłamliwymi prorokami „słudzy" Pana stali się męczennikami. Zdawało się, że proroctwo zamarło. Lecz historja przyznała słuszność Słowu proroków Pana.

Na ziemi obcej, w Babilonji, odbywa się drugi okres walnej roz-

prawy proroctwa Pana z bałwochwalczem Słowem. Walka mogła się skończyć przegraną garstki ujarzmionych i byłoby to nastąpiło, gdyby nie fakt, że od czasów Jeremjasza zaznaczyło się moralne pogłębienie posłannictwa proroków. Prorok i jego Słowo, „Sługa" i proroctwo — to jedność, której nic rozerwać nie potrafi, bo *prorok jest żywym świadkiem moralnej i twórczej wartości* Słowa, jego życie i śmierć są opromienione glorją Słowa, któremu był posłuszny.

W tym okresie zaciętego boju o zwycięstwo Boga cóż innego mógł prorok przeciwstawić potędze magji, organizacji kultowej i urokowi politeizmu babilońskiego, jeśli nie tę moc, którą stanowi jedność proroka i proroctwa, upostaciowana w „Słudze", potężną moralną ideę cierpienia i śmierci zastępczej i drugą ideę: zwycięstwa proroka nad Śmiercią dzięki mocy Boga, którego był „Sługą".

Proroctwo odniosło zwycięstwo; było to zwycięstwo nad wszechpotężną magją. „Sługa" nie umarł, lecz powstał do nowego życia, podbijając mocą swego Słowa narody i ich mocarzy, jako ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον.

OBJAŚNIENIA.

Niniejsza praca jest referatem, wygłoszonym na V. Zjeździe orjentalistów polskich dn. 10 czerwca 1935 r. w Warszawie. Zasadniczy pogląd, że Iz. 52,13—53,12 jest *wizją idealnego proroka,* przedstawił autor w referacie na Konferencji ks. ks. pastorów dn. 2. paźd'iemika 1931 r. w Warszawie.

[1] Związek organiczny tych poematów z księgą Wtórego Izajasza wykazał ostatnio Elliger w pracy: „Deuterojesaja in seinem Verhaltnis zu Tritojesaja. 1933, str. 6—99.

[2] Zob. Kittel: Geschichte des Volkes Israel, III, 1927, str. 209.

[3] Dosłownie: będzie mądry (szczęśliwy) — gdyż będzie znał plan Pana. Podobnie Iz. 11,2; Jer. 23,5. O pojęciu ebed por. Baudissin: „Zur Entwicklung des Gebrauchs von ebed in religiösem Sinne. BZAW 34,1-9.

[4] Zam.: „wzniesie się i".

[5] zam. עָלֶיךָ czytam według Targ. i Syr. עָלָיו (Houbigant)

[6] według Syr. מָשְׁחַת part. Ho.

[7] zam. יַזֶּה „skropi" czytam יִרְגְּזוּ (znaczenie i l. mn. jak w przekładzie Septuaginta): Duhm, por. Jer. 33,9.

[8] Do tego czasownika odnoszę עָלָיו

[9] czytam: לְפָנֵינוּ (Ewald i i.) tyle co: „naszem zdaniem"

[10] Atnah ma być przy: וְנִרְאֵהוּ

[11] nomen verb. dosł.: „jak zakrywanie twarzy przed nim" zob. Job. 19, 13-19; 30, 10; Tr. 4, 15;

[12] הוּא dodane na podst. 20 rękopisów hebr., Syr i Vulgaty.

[13] נָגוּעַ ze wzgl. na 53,5a może znaczyć: „rażony trądem". por. Gen. 12, 17, 1 S 6, 9 i i;

[14] Słowa te bardzo wielu komentatorów opuszcza ze względu na koniec w. 7 a.

[15] „porwany" domyślne: na śmierć.

[16] לָמוֹ zam. לוֹ jak w Gen. 9, 26 n Iz 44, 15

[17] zam. עָשִׁיר ezyt. עֹשֵׂי רָע (Böttcher)

[18] zam. בְּמֹתָיו („w jego stanach śmierci") czyt.: בָּמָתוֹ („jego kurhan") wg Ez 43, 7b l. mn. jak Job 17, 1.

[19] dosłownie: „zmiażdżyć go, cierpieniem utrapił". O męczeństwie „Sługi" zob. Euler: Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Jes. 53 in der griech. Bibel: 1934, str. 114—199.

[20] נַפְשׁוֹ tyle co: „on"

אָשָׁם: przewinienie, odpokutowanie, zadośćuczynienie, tudzież ofiara składana za grzechy innych por. 1 S 6, 3. 8. 17. Job 1, 5.

[21] po יִרְאֶה czyt. za LXX: אוֹר por. Iż 9, 1; po 36, 10.

[22] בְּדַעְתּוֹ łączą z יִשְׂבָּע, pokrewna m,śl w Oz 6, 6 i ps 104, 28.

[23] czytam: וְהִצְדַּק יַצְדִּיק (Ehrlich)

[24] בָּרַבִּים „wśród wielkich" (nie: licznych) ze względu na paralelizm.

W 12b. por. Prv. 16,19b. 53,12 nie można tłumaczyć: „I dlatego wielu posiądzie w udziale i mocarzy weźmie jako zdobycz".

[25] Szczegółowy wykład poematu zawierają liczne nowsze komentarze np. Duhma, Königa i Volza. Biorąc za podstawę tekst hebr. według wydania R. Kittel'a i P. Kahle'go: Biblia Hebraica 1929,7 dokonuję zmian tekstowych tylko tam, gdzie tego koniecznie wymagają względy gramatyczno-filologiczne i tekstowo-krytyczne, na podstawie przekładu greckiego LXX, Vulg. i Syr. Dlatego też nie rozprawiam się z licznemi propozycjami tekstowo-krytycznemi nowszych komentatorów.

[26] Iz. 52,13—53,12 jest wyrocznią. Poniżonemu „Słudze" zwiastuje Wt.-Izajasz

obietnicę wywyższenia. Zob. także: Fischer: Is. 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht, str. 132 nn. i :Wer ist der Ebed. in den Perikopen... Münster, 1922, str. 57 nn. i H. Schmidt: Gott und das Leid im Alten Testament, str. 45.

[27] Zob. n. p. Iz. 22, 19; 42,1.14; 45,1.

[28] Na tę zmianę czasów słusznie zwrócił uwagę Feldmann: Der Knecht Gottes in Isaias 40—55 (1907), str. 178 n., 180 n., 184 nn i König w swym komentarzu: Das Buch Jesaja, 1926, str. 472 nn.

[29] Prorocy występowali z wieścią i do obcych narodów i ich królów (Eljasz, Elizeusz, Amos, Izajasz, Jeremjasz i Ezechjel).

[30] Ofiarę אשם składano, gdy stwierdzono zerwanie przymierza „przez naruszenie tytułu własności Boga lub ludzi". (König, Theologie des Alten Testaments 1922, 302). O cierpieniu jako ofierze zob. Euler, str. 119—21.

[31] Zob. Sellin, NKZ 1930, 162.

[32] Zob. 1 Sam. 14,45; 2 S 21,1 nn. i J. Herrmann: Die Idee der Sühne im Alten Testament, 1905.

[33] tak pojmują tekst: A. Σ. Th.

[34] O pojmowaniu „Sługi Pana" w nowszej literaturze egzegetycznej, zob.: ks. Archutowski, „Sługa" Jahwy w księdze Izajasza proroka". Kraków, 1923. — O. Eissfeldt, Der Gottesknecht bei Deuterojesaja (Jes. 40—55) im Lichte der israelitischen Anschauung von Gemeinschaft und Individuum. Halle, 1933. — P. Volz, Jesaia II, 1932, str. 182 — 188. — K. Elliger, Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja, 1933. — K. Fr. Euler, Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht aus Jes. 53 in der griech. Bibel, 1934.

[35] Michel: Prophet und Märtyrer, 1932; — „Eine Besonderheit im Schicksal vieler israelitischer Propheten ist ihr Märtyrertum": Windisch, Paulus und Christus, 1934, str. 96.

[36] 2 Kr. 14,22 nn.; Am. 2,11; Jer. 7,25; 28,8; Dt. 18,9 nn., 15,18.

[37] Mojżesz (zob. m. i. Nu. 12,3), Eljasz, Amos, Izajasz, Micheasz, Jeremjasz i Urjasz, nadto Job. Według Iz. 50,10 „Sługa", a Wt.-Izajasz — to dwie różne postacie. Z tego też względu hipoteza Mowinckla (1921), Gunkla, Sellina i Elligera, że „Sługą" jest Wt.-Izajasz, jest nie do przyjęcia. Jeremjasz — a „Sługa Pana" — zob. o tem: pracę Eissfeldta, str. 16—17. Lods'a, Les prophètes d'Israël, str. 278 i Baumgartnera, Die Klagegedichte des Jeremia, 1917.

[38] Por. słowa Gressmanna: „So kann man den Ebed-Jahwe das ideale Spiegelbild der Propheten nennen" (Der Messias, 319).

[39] Por. słowa Prockscha: „Es wird dabei bleiben müssen, dass der Gottesknecht eine Vision des Propheten ist, in der sich ihm die Quintessenz des wahren Propheten vor Augen stellt..." w „Christus im Alten Testament" NKZ 1933, 73. Zob. także Sellina: Einleitung in das Alte Testament 7 wyd., str. 91., Ed. Brustona słowa w „Dictionnaire Encyclopédique de la Bible", T. II., który wyszedł z druku w sierpniu 1935 r.: „Le Serviteur... est l'incarnation du prophètisme, qui, après son martyre propitiatoire, se relèvera, aidé d'une foule de disciples, pour la conquête religieuse du monde". (667).

[40] Zob. o tem pracę Eissfeldt'a pod nr. 34, str. 20—25.

[41] Heinisch, Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient. 1921 i moja praca p. t. „Das Wort Jahwes", 1921, str. 51—77.

[42] której w Iz 53,1 synonimem jest זרוע י"י

[43] Zob. moją pracę pod nr. 41.

[44] S. Langdon, The bab. Conception of the Logos: (Journal of. the Royal As. Soc. 1918, 433 nn.), zob. Meissner. Babylonien und Assyrien II, str. 124. 155 n., 158 n.

Ks. Dr. KAROL WOLFRAM.

PODSTAWOWE IDEE RELIGIJNO-ETYCZNE JEZUSA W KAZANIU NA GÓRZE

Mussolini, jeden z czołowych mężów stanu powojennej Europy, dyktator dzisiejszych Włoch, który jak może rzadko kto inny zna głębie duszy nowoczesnego człowieka, wzloty i upadki dzisiejszej ludzkości, tak charakteryzuje ogólną sytuację ostatnich czasów: „z trzech wielkich imperjów, które stanowią trzy filary ludzkości — angielskiego, które jeszcze posiada znaczne terytorja, ale, zdaje się, że utraciło swą przewodnią, kierowniczą ideę, rosyjskiego, które ideę posiada i w celu przeszczepienia jej skwapliwie poszukuje terenów na wschodzie i zachodzie, i chrześcijańskiego, które niema kraju, ale ma ideę, pod znakiem której skupia się więcej, niż pół miljarda ludzi, rozproszonych po całej kuli ziemskiej — z tych trzech jeszcze najlepiej utrzymuje się na spienionych falach dziejowych i najpewniej płynie łódź boskiego Hebrajczyka, Jezusa; chyba, że rok 1914 nie był rokiem wybuchu wojny narodów, lecz początkiem załamania się kultury i powolnego rozkładu cywilizacji białej rasy"[1]. Zachodzi pytanie: co to za idee, które przed 20 wieki odrodziły i przekształciły świat antyczny, które były źródłem wysokiej kultury i wspaniałej cywilizacji, które po dzień dzisiejszy mimo wszystko ciągle jeszcze fascynują ludzkość, absorbują myśl, rozpłomieniają uczucie i krzepią wolę człowieka? Ażeby na to pytanie udzielić miarodajnej i wyczerpującej odpowiedzi, należałoby na podstawie Nowego Testamentu w specjalnej, dłuższej rozprawie przedstawić oraz krytycznie zanalizować

[1] Mussolini: Lebensgeschichte. Nach autobiographischen Unterlagen von Margherita G. Tarfatti. Leipzig, 1926.

całą, jeśli tak się wyrazić można, ideologję chrystjanizmu i wykazać jej nieprzemijającą wartość i doniosłość dla życia; jednak szczupłe ramy niniejszego referatu, a przedewszystkiem zakreślony temat zmuszają do rezygnacji z rozległych zamiarów i pozwalają zwrócić uwagę tylko na podstawowe prawdy religijno-etyczne Jezusa i to te prawdy, które znalazły wyraz w trzech następujących po sobie rozdziałach ewangelji Mateusza w t. zw. kazaniu na górze.

Naturalnie, że systematycznego zestawienia prawd religijno-moralnych dokonać nie można, ponieważ kazanie nie stanowi pod względem teologicznym jednolitej, skończonej, zaokrąglonej całości, ale można, nawet należy jako zasadnicze, centralne wymienić następujące idee religijno-etyczne [1]:

1) dobroć Boga i dziecięctwo człowieka.
2) królestwo Boże i związany z niem sąd.
3) radykalizm etycznych żądań Jezusa.

Przechodzimy najpierw do określenia pojęcia Boga, właściwie poglądu na Boga, bo o pojęciu Boga w ścisłem tego wyrazu znaczeniu w ewangelji Jezusa mówić nie można.

Biblijne piśmiennictwo podkreśla w istocie Boga dwie własności: świętość i dobroć. Czyni to również kazanie na górze. Pietyzm dla świętości Boga, cześć wobec Jego majestatu, bojaźń w obliczu sprawiedliwości, spotykamy chociażby w pierwszej prośbie: „Ojcze Nasz", chociażby w groźbie odtrącenia tych, którzy pełnią nieprawość, ale przewaga i to znaczna występuje po stronie dobroci Boga. Bóg jest osobowością, której charakterystyczną cechę stanowi dobroć. Kazanie na górze wymienia dwie sfery, w których objawia się wielka dobroć Boska: łaskawe działanie Boga w naturze organicznej i nieorganicznej oraz czuły, ojcowski stosunek do ludzi, którzy zostali powołani do Jego służby i królestwa. Wszystko, co nas otacza w naturze i życiu, świadczy o boskiej potędze i przezorności, ojcowskiej opiece, troskliwości i łasce. Niebiosa są tronem Boga, a ziemia podstawą nóg Jego. Krasa kwiatów polnych, beztroska ptaków, słońce, które przyświeca dobrym i złym, deszcz, który

[1] Hans Windisch: Der Sinn der Bergpredigt. Leipzig, 1929, str. 156, 157.

użyźnia glebę sprawiedliwych i niesprawiedliwych, cały ten piękny świat, w którym żyjemy, całe życie ludzkie, którem się radujemy, wskazują na kierownictwo, opiekę, błogosławieństwo i dobroć Ojca naszego w niebiesiech. Nad ptactwem, szybującem pod niebem, i nad roślinnością, kiełkującą na ziemi, czuwa „oko Opatrzności". Nawet najtańszy ptak, wróbel[2], nie spadnie z dachu bez woli ojca niebiańskiego, a najskromniejsze kwiaty, lilje, posiadają dzięki łasce Boga wspanialszą chwałę, niż bogaty, sławny i potężny król Salomon.

Ale wyjątkową opieką i miłością otacza Bóg człowieka. I nic dziwnego. Skoro Bóg troszczy się o egzystencję i pokarm dla ptaków i lilij, to tembardziej opiekować się będzie ludźmi, którzy pod względem wartości i znaczenia przewyższają ptactwo i roślinność. Dla wszystkich jest miłującym ojcem, o potrzebach wszystkich pamięta i je zaspakaja, wszystkich darzy jednakową łaską: Jego słońce świeci zarówno dobrym, jak złym, a deszcz zrasza pola zarówno sprawiedliwych jak niesprawiedliwych. Nawet widok, z którym Jezus musiał niejednokrotnie w Palestynie się spotykać, że słońce wypalało, a deszcz pustoszył i niszczył ogrody, niwy i pola tak złych, jak dobrych, nie mógł w najlżejszym stopniu zamącić optymizmu i szczerej, dziecięcej ufności Jezusa w planowość, zbawienne kierownictwo i dobroć Boga. Nawet w głodowej śmierci ptaka, spadającego z dachu na ziemię, widział celową, miłosierną wolę Boga i dostateczną rację, ażeby dobrowolnie podporządkować się decyzji Boga, poddać się Jego łaskawej woli, polecić Jego troskliwej opiece. Dziedziną, w której według kazania na górze najdobitniej przejawia się dobroć Boża — to życie modlitewne.

Dwie są drogi, któremi człowiek zdąża do Boga: droga ofiary i modlitwy. Kazanie na górze wskazuje tylko drogę modlitwy. Ufna, dziecięca modlitwa posiada wielką moc i osiąga wszelkie błogosławieństwa od Boga. Dowodem dziecięcej wiary w dobroć Boga jest modlitwa „Ojcze Nasz". Widać to już zaraz we wstępie: Ojcze nasz, któryś jest w niebiesiech! Wprawdzie i w tej modlit-

[2] Z poza kazania na górze.

wie, jak zresztą i w innych, przebija czynnik wyniosłości i autorytetu Boga, ale z pojęcia tego autorytetu są wyeliminowane woluntarystyczne momenty problematyczności i tajemniczości w sensie Deum absconditum. Autorytet Boga, podobny do autorytetu ziemskiego ojca w stosunku do dziecka, jest ugruntowany na znanej, pewnej, odczutej, ojcowskiej Jego dobroci, która wieńczy łaską, obsypuje dobrodziejstwami, otacza miłością. Bóg skłania się do każdego człowieka, nietylko do Abrahama, Izaaka i Jakóba oraz ich potomstwa; wszak jest ojcem wszystkich ludzi, wysłuchuje ich modlitw, spełnia życzenia, zaspakaja potrzeby. „Jeśli wy tedy, będąc źli, potraficie dzieciom waszym dawać dobre dary, o ileż więcej Ojciec wasz niebiański."

Dobroć Boga ujawnia się także, poza dziedziną życia modlitewnego, w miłosierdziu wobec grzeszników. Bóg — Ojciec przebacza pokutującemu, skruszonemu grzesznikowi, wyciąga doń ojcowskie ramiona, okazuje miłosierdzie, przyjmuje do królestwa łaski swojej. Ale przebaczenie ze strony Boga jest uwarunkowane odpuszczeniem win tym, którzy wobec nas zawinili. „I odpuść nam nasze winy, jak i my odpuszczamy naszym winowajcom".

Z tego bynajmniej nie wynika, że dobroć Boga przeradza się w pobłażliwość. Bóg w ewangelji Jezusa nie jest słabym starcem, który z pobłażliwą wyrozumiałością bądź rezygnacją toleruje profanację swego imienia czy pospolite postępowanie człowieka, lecz istotą, która z ojcowską dobrocią łączy skończoną świętość i nieograniczoną potęgę. Bóg-Ojciec, jako pan i sędzia świata, objawia swą świętą wolę i żąda od ludzi wypełniania przykazań, domaga się etycznego postępowania, a w razie sprzeciwu, oporu, buntu czy wreszcie czynnego wystąpienia ze strony człowieka, reaguje w przeróżny, ale stanowczy, niejednokrotnie ostry sposób i to zarówno w doczesności, jak w wieczności. Dobroć Boga ujawnia się w postaci daru, błogosławieństwa Boga dla ludzi i jednocześnie w formie zadania, obowiązku człowieka wobec Boga.

Na tem według kazania na górze polega ojcowska dobroć świętego Boga, że objawia wyższą sprawiedliwość, nową misję życio-

wą, jeśli tak wyrazić się można, nowy system życiowy, których realizację przeprowadza w ten sposób, że powołuje ludzi do uczestnictwa we własnej doskonałości, darzy ich łaską, udziela im mocy. „Miłujcie nieprzyjaciół waszych, błogosławcie tym, którzy was przeklinają, dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą i módlcie się za tych, którzy wam krzywdę wyrządzają i prześladują was, abyście byli synami Ojca waszego, który jest w niebiesiech". Jezus znał potęgę grzechu, widział spustoszenie, dokonane przezeń w życiu duchowem człowieka, wiedział o naturalnej słabości i wrodzonych inklinacjach złości i nienawiści ludzkiej, wszak sam rzekł: jeśli wy tedy, będąc źli — a jednak nie odstępował od górnych przykazań; powołując się na miłość Bożą, jaśniejącą nad światem, stawiał żądania, których spełnienie wydawało się w granicach ludzkich możliwości, w warunkach doczesnego, ziemskiego bytowania omal wykluczone. Na ewentualnie wyrażone wątpliwości i zastrzeżenia co do możliwości realizacji przykazań odpowiadał słowami rady i pokrzepienia, wypowiedzianemi w innych okolicznościach: pójdźcie do mnie i za mną, weźcie jarzmo moje na się i uczcie się ode mnie; u ludzi jest to niemożliwe, ale u Boga wszystko jest możliwe. Historja pierwotnego chrześcijaństwa i późniejszego kościoła wykazała, że realizacja woli Bożej, objawionej w kazaniu, była dla wierzących chrześcijan na drodze wskazanej przez Jezusa, możliwa, a dążność do szczytu doskonałości koronowana błogosławieństwem.

Z punktu widzenia logicznego należy skonstatować sprzeczność pomiędzy myślą o ojcostwie Boga, a ideą sprawiedliwego Pana i świętego Stwórcy, pomiędzy dobrocią Boga, ujawniającą się w ciągłem przebaczaniu, a Jego sprawiedliwością i świętością, która przestrzega istniejących norm i w razie jakichkolwiek odchyleń reaguje. Teoretyczna sprzeczność niewątpliwie istnieje, ale ostrze antytezy stępia się już chociażby przez to, że sprawiedliwość i świętość Boga nie zwraca się przeciwko szczeremu, pokutującemu grzesznikowi, do którego przecież wyciąga swe ojcowskie ramiona, lecz przeciwko butnej obłudzie bądź zewnętrznej kazuistyce czy wresz-

cie suchemu legalizmowi litery, reprezentowanych przez tych, którzy uważają się za doskonałych i sprawiedliwych. Merytorycznie rzecz ujmując, należy stwierdzić, że dobroć Boga wykazuje taką samą moc obowiązującą do życia w prawdzie i w miłości, jak wola Boża, wyrażona w najbardziej idealnych przykazaniach, usankcjonowanych nagrodą. Psychologja religji poucza nas, że uczucie czci rodzi się w duszy człowieka w obliczu najwyższej miłości tak samo, jak wobec majestatu wielkości i potęgi, wszechmocy i świętości. W poglądzie Jezusa na Boga łączą się w harmonijną całość oba podstawowe czynniki religijne: dobroci i autorytetu. Jezus przeżył dobroć Boga i odczuł majestat Jego świętości, pod znakiem Jego miłości oraz autorytetu odbywał swą pielgrzymkę życiową i uczył swych słuchaczy pojmować w autorytecie dobroć, a w dobroci autorytet. Z doświadczenia życiowego wiemy, że i w pojęciu ziemskiego ojca łączą się harmonijnie oba elementy: miłości i autorytetu, jak w pojęciu prawego, dobrego dziecka łączą się uczucia: ufności i czci. W każdej żywej religji występują paralelnie oba motywy: motyw bojaźni i czci oraz motyw ufności i miłości. Człowiek posiada świadomość dystansu pomiędzy sobą i Bogiem, a jednak myślą, uczuciem i wolą krąży wokół Boga, zachowuje poczucie bliskości i łączności z bóstwem. Nasz reformator dał temu wyraz w wyjaśnieniu pierwszego przykazania: powinniśmy Boga nadewszystko bać się, miłować Go i ufać Mu. Bez bojaźni i czci niema religji. Byłoby zuchwalstwem ze strony człowieka — ὕβρις jak kwalifikowali Grecy — gdyby człowiek odważył się zrównać z Bogiem, stanąć z Nim na jednym poziomie. Człowiek musi zdawać sobie sprawę z tego, że ma pana nad sobą, musi zachować świadomość oddalenia, dystansu, a zatem powinien odczuwać bojaźń, cześć wobec chwały i majestatu swego pana, wszechmocy i świętości Boga. Ale paralelnie z tym momentem bojaźni występuje w religji czynnik zaufania i miłości. Człowiek dąży do zbliżenia, do łączności z Bogiem. Wyższe i doskonalsze religje wykazują przewagę po stronie czynnika ufności i miłości, ale i one nie eliminują momentu bojaźni oraz czci. Jezus w ewangelji kazania na górze, jak już wyżej

zaznaczyliśmy, uwydatnia dobroć Bożą, która swem uczuciem obejmuje nawet grzesznika, nawet wroga i jednocześnie Jego świętość, która domaga się tego, ażeby także człowiek mimo swą naturalną słabość i wrodzoną złość stał się podmiotem dobroci, odwzajemniał się tem, czego doznaje. Oba więc czynniki religijne: miłość i świętość ze strony Boga, cześć i ufność ze strony człowieka są podkreślone. Oczywiście, że czynnik miłości i ufności w ewangelji Jezusa, jako w religji absolutnej, dominuje.

Wkońcu należy jeszcze zwrócić uwagę na różnicę, jaka zachodzi pomiędzy ojcowską dobrocią Boga w ewangelji Jezusa, a takąż dobrocią w najbardziej naonczas rozwiniętych systemach religijnych: żydostwa i stoicyzmu. Decydującym elementem w pojęciu Boga w żydostwie jest sprawiedliwość; dobroć stanowi wyjątek. Według teorji Stoików bóstwo jest twórczą zasadą natury, elementem kosmicznym, łączącym w swej dobroci wszystkie twory natury w jedną całość, w kosmos, a człowiek jako składowa cząstka tej całości, kosmosu, z racji przynależności do natury, jest eo ipso synem bóstwa. Bóg-Ojciec w ewangelji Jezusa jest stwórcą wszechświata, stoi w nim, ale i ponad nim, rozciąga opiekę nad światem i ludzkością, jest żywą, wszechmocną osobowością, która swą łaskawą wolą utrzymuje przy życiu wszystko, co istnieje, która gruntuje i zakłada królestwo Boże. Człowiek nie jest z natury, jak w Stoicyźmie, dziecięciem Bożem, lecz staje się niem na skutek aktu łaski Boga i swego posłuszeństwa wobec świętej woli Jego.

Drugi krąg myśli religijnych koncentruje się wokół idei królestwa niebiańskiego i związanego z nią eschatologicznego sądu. Królestwo niebios ewentualnie Boże stanowi centralną ideę religijną w ewangelji Jezusa. Mateusz posługuje się w swej ewangelji przeważnie określeniem „królestwo niebios", chociaż spotykamy się w kilku miejscach również z nazwą królestwo Boże. Kazanie na górze wykazuje tylko królestwo niebios. Różnicy rzeczowej w określeniach: królestwo niebiańskie i królestwo Boże niema. Obie formy wskazują na nadnaturalny charakter królestwa w ewangelji Jezusa. Ale królestwo niebios nie oznacza bynajmniej, że znajduje się ono

topograficznie w niebie, lecz znaczy, że w tem królestwie zapanuje niebo, niebiańskie moce. Zamiast obecnie rządzącego na ziemi szatana i jego demonów zapanuje Bóg, Jego dzieci i aniołowie. Na nadnaturalny charakter królestwa kieruje naszą myśl również sam rzeczownik „basileia", którego pierwotne, właściwe znaczenie jest: królowanie, panowanie, moc, władza królewska, a dopiero pochodne, następne: królestwo jako społeczno-polityczna organizacja.

Starożytne, wschodnie pojęcie państwa nie orjentuje się według obywateli, którzy uznają nad sobą króla, lecz według króla, którego władza kształtuje społeczno-polityczne formy państwowe. Jezus posługuje się wyrazem „malkut", a w rabinicznej literaturze „malkut" oznacza wszędzie władzę, panowanie Boga, które w ziemskiem życiu przejawia się w tem, że ludzie uznają autorytet zakonu i kierują się wolą Bożą, w tym zakonie wyrażoną. Już z kartek Starego Testamentu przebija tęsknota do owego okresu, kiedy Bóg unicestwi obecnie istniejącą potęgę na ziemi, ujmie ster rządów nad światem w swe ręce i zapanuje w chwale nad narodami. I w zwiastowaniu ewangelicznem Jezusa czynnik władzy, panowania Bożego stanowi dominantę w pojęciu królestwa Bożego. Jezus, głosząc wieść o królestwie niebios, zapowiadał, że ono już zbliżyło się, że niedługo, a Bóg zapanuje nad ludzkością.

Potęga szatana, wogóle złych mocy, które obecnie rządzą na ziemi, zostanie złamana. Już widać pierwsze objawy, zwiastujące klęskę demonów i upadek szatana. Niebawem nastąpi przełom; Bóg, którego władza dotychczas była ograniczona przez wrogie moce, stanie się absolutnym, jedynym panem świata i historji. Ludzie królestwa Bożego nie założą, chwalebnej inauguracji jego przyśpieszyć nie mogą. Czynnik współpracy ze strony człowieka, moment imanentyzmu i ewolucjonizmu jest z pojęcia królestwa Bożego wyeliminowany. Królestwo Boże nie jest jakąś organizacją społeczną, którą mogliby ludzie ugruntować na zasadach miłości i budować, doskonalić dzięki wysiłkom dobrej woli, przez etyczną pracę, jak ujmowali Kant i Ritschl, lecz eschatologiczną, nadnatu-

ralną, ponadhistoryczną wielkością, która z woli Boga i jedynie z Jego woli zbliża, nadchodzi, zjawia się. Bóg jest założycielem królestwa niebios, Bóg jest jego twórcą i jedynym panem. Człowiekowi nie pozostaje nic innego, jak czynić to, czego żąda Bóg, spełniać przykazania Boże i czekać cierpliwie na inaugurację królestwa niebiańskiego w całej jego świetności.

Z tego nie wynika, że człowiek ma zachować się biernie. Nie może królestwa niebiańskiego założyć, nie może inauguracji jego przyśpieszyć, ale może, więcej, bo powinien przygotować się na przyjęcie królestwa. Nie można pozostać obojętnym wobec niezaprzeczalnego faktu zbliżania się królestwa niebios. Należy powziąć decyzję i to natychmiastową. Bóg jako podmiot królestwa stawia człowieka przed alternatywą: albo uzna nad sobą władzę Boga i podda się Jego kierowniczej woli, albo oprze się nieuzasadnionym według jego mniemania roszczeniom Boga i pójdzie własną, dotychczasową drogą. W każdym bądź razie tylko ci przekroczą próg królestwa niebiańskiego, zostaną przyjęci do grona sprawiedliwych i będą uczestniczyć w radości, świetności i chwale królestwa, którzy się upamiętają, zerwą z dotychczasowym trybem życia i postanowią z maksymalnem natężeniem wszystkich swych żywotnych sił duchowych realizować w bezwzględnem posłuszeństwie, krańcowem poświęceniu i szczytnej miłości objawioną przez Jezusa wolę Bożą. Kazanie na górze świadczy o tem, że tylko nowa dusza umożliwia wstęp do królestwa Bożego, tylko ubodzy — am-ha-areṣ — cisi, łagodni, miłosierni, czystego serca, pokój czyniący, znoszący prześladowanie dla sprawiedliwości, słowem ci, którzy pod względem religijno-etycznego życia górują nad oficjalnie pobożnym ogółem, należą do królestwa niebios.

W związku z zagadnieniem królestwa niebiańskiego należy jeszcze zaznaczyć, że Jezus, aczkolwiek przejął tradycyjny wyraz „malkut" i pojęcie z nim związane, a właściwie, zasadniczy element tego pojęcia: panowanie Boga, to jednak samo pojęcie przekształcił i uduchowił. Żydowskie pojęcie królestwa posiadało zabarwienie narodowo-polityczne. Jahve, Bóg Izraela, zawładnie światem i za-

panuje nad narodami. Lud żydowski, jako społeczność sprawiedliwych i wybranych, zajmie uprzywilejowaną pozycję w przyszłem królestwie. W ewangelji kazania na górze czynnik narodowo-polityczny nie odgrywa żadnej roli. Sama przynależność do ludu żydowskiego, a nawet skrupulatne spełnianie kazuistycznych nakazów faryzejskiej pobożności, jeszcze nie rozstrzygają o uczestnictwie w królestwie Bożem. Wstęp do królestwa niebios umożliwiają jedynie wartości wewnętrzne, walory zmienionej, odrodzonej, nowej duszy. Przestroga, że królestwo jest bliskie i wezwanie do upamiętania się rozlega się do każdego człowieka, poszczególnie i do wszystkich indywidualnie, przez jednostki, nie w ich abstrakcyjnem odosobnieniu, lecz w ich socjalnym związku.

Apokaliptycy żydowscy obliczali termin nadejścia królestwa Bożego, określali znaki, poprzedzające jego przyjście, lubowali się w barwnem kreśleniu obrazów o niebiańskiej chwale w przyszłem królestwie. Jezus neguje apokaliptyczną spekulację o królestwie; o barwności znaków, tajemniczości liczb i terminów nie spotykamy w kazaniu najmniejszej wzmianki. Nacisk w zwiastowaniu Jezusa o królestwie nie spoczywa na dramatycznych, cudownych okolicznościach, w jakich królestwo ma się zjawić, ani na samym stanie, stosunkach, panujących w królestwie, lecz na niezaprzeczalnym fakcie bliskości królestwa i co jest ściśle z tem związane, na konieczności powzięcia decyzji ze strony człowieka: za lub przeciw.

W skład pojęcia królestwa Bożego u Jana Chrzciciela wchodzi jako podstawowy, element sądu pańskiego, sądu nieubłaganego, strasznego. Jan w ostrych słowach kazania wzywa do pokuty, przestrzega przed karą, grozi potępieniem, zniszczeniem, zagładą. W zwiastowaniu Jezusa o królestwie Bożem istnieje zasadnicza przewaga po stronie pozytywnej. Wprawdzie Jezus nawiązał do przewodniej myśli kazania Jana Chrzciciela, wzywał do upamiętania się, do zmiany, zapowiadał karę, groził, jak to jeszcze niżej dokładnie zostanie uwydatnione, ale punktem wyjścia były błogosła-

wieństwa, obietnice; z wieścią o królestwie Bożem zasadniczo łączyło się miłosierdzie, pociecha, nadzieja.

Tak przedstawia się w ogólnych zarysach zagadnienie królestwa Bożego. Należy zwrócić jeszcze uwagę na kwestję sądu, która wiąże się ściśle ze sprawą królestwa Bożego. Wiadomość o królestwie Bożem i jego bliskości zwiastuje zaspokojenie najgłębszych tęsknot, realizację najszczytniejszych obietnic, ale jednocześnie grozi sądem, sądem sprawiedliwym, który poprzedzi chwalebną inaugurację królestwa niebios.

Sąd, jak widać z kazania na górze, kwalifikuje myśli, uczucia i wolę człowieka, wartość praktycznego, czynnego życia ludzkiego, wynik działania i decyduje o możliwości wejścia do królestwa Bożego, względnie wykluczeniu zeń i skazaniu na umieszczenie w gehennie. Bóg w sądzie wypowiada przedostatnie słowo nad życiem człowieka, słowo orzeczenia, które finalizuje pewien historyczny etap i feruje ostateczny wyrok, który albo otwiera chwalebne perspektywy na natychmiastową, ale pozahistoryczną przyszłość, albo strąca w ognistą przepaść gehenny, która stanowi antytezę wszystkiego, co przynosi z sobą królestwo Boże.

Sąd przeprowadzi sam Bóg, jak na to wskazują formy pasywne. W niektórych fragmentach, poza kazaniem na górze, jest zupełnie wyraźnie wypowiedziane, że sędzią jest Bóg, ale jest też wymieniony Jezus, otoczony orszakiem 12 uczniów i sądzący 12 pokoleń Izraelskich. Nie trudno spostrzec, że na starszą tradycję wskazuje pogląd, według którego sędzią jest sam Bóg, otoczony chwałą i rzeszą aniołów, a Jezus jest świadkiem, którego zeznanie oskarża albo broni.

Sąd jest indywidualny i uniwersalny. Każde życie ludzkie mimo różnorodności działań, jakie wykazuje, tworzy całość, jedność. Życie to w każdym momencie swej egzystencji podlega sądowi Boga, który decyduje o jego wartości czy bezwartościowości, pozytywnem czy negatywnem ustosunkowaniu się do królestwa Bożego. Oprócz sądu indywidualnego odbędzie się sąd uniwersalny jako ostatnie, decydujące objawienie mądrości i potęgi Boga. Bóg przed

chwalebną inauguracją swego królestwa osądzi całą ludzkość i zadecyduje o jej przyszłości.

Należy jeszcze dodać, że fantazji i spekulacji apokaliptyków żydowskich na temat życia czy pobytu w królestwie bądź gehennie po odbytym sądzie, ściślej się wyrażając, na temat niebiańskiej chwały wybranych oraz kar piekielnych odtrąconych, w kazaniu na górze nie spotykamy.

Wreszcie, jako trzecią podstawową myśl religijno-etyczną w kazaniu na górze należy wymienić zakon i to zakon, ujęty w najgłębszej, najistotniejszej treści, jako najczystszy wyraz woli Bożej, obowiązującej człowieka. Całe trzy rozdziały ewangelji Mateusza zawierają napomnienia, przykazania, żądania, normy, według których należy kształtować swe życie. Jeszcze jeden z ostatnich wierszy rozdziału siódmego po wielu sentencjach i przykazaniach przestrzega przed niebezpieczeństwem teoretycznych westchnień oraz wyznań i w dobitny sposób zaznacza, że istota rzeczy polega na czynie, że nie każdy, który mówi: Panie, Panie! wejdzie do królestwa niebiańskiego, ale kto czyni wolę Ojca mojego, który jest w niebiesiech.

Zaraz na wstępie rozważań o etyce należy zaznaczyć, że systemu etycznego w ścisłem tego wyrazu znaczeniu ani kazanie na górze, ani całe zwiastowanie ewangeliczne Jezusa nie zawiera. Jezus był etycznym prorokiem, nie teoretykiem etyki. W ewangeljach synoptycznych znajdujemy normy etyczne rozrzucone; jeszcze najbardziej skondensowane są właśnie w kazaniu na górze, ale i na podstawie kazania można mówić o etyce tylko w sensie kompleksu norm etycznych.

Etyka Jezusa, podobnie jak żydowska, jest etyką posłuszeństwa. Człowiek jest obowiązany do posłuszeństwa wobec Boga. Tylko że zachodzi różnica w pojmowaniu posłuszeństwa w ewangelji Jezusa, a teologji rabinizmu. Według teorji rabinicznej posłuszeństwo przejawia się w niewolniczem przywiązaniu do formalnego autorytetu, do litery prawa i polega na bezapelacyjnem podporządkowaniu się nakazom zewnętrznego autorytetu. I Jezus wyraża po-

stulaty, stawia żądania, ustala normy, a czyni to w przekonaniu, że uczniowie odniosą się do nich z należną powagą i w całej rozciągłości, surowości i bezwzględności je wypełnią. Kazanie na górze, jak zakon, uczy człowieka etyki posłuszeństwa, a poszczególne przykłady wykazują, że posłuszeństwo, którego domaga się Bóg, winno być całkowite, pełne. Człowiek powinien bez zastrzeżeń uznać autorytet Boga i z całym nakładem energji i dobrej woli realizować przykazania Jego. Kazanie na górze nie zna połowicznego czy częściowego działania. Jednostronność tendencji cechuje poszczególne sentencje i normy. Ale nigdy nie słyszymy, ażeby Jezus żądał niewolniczego poddania się, ślepego posłuszeństwa, bezkrytycznego wypełniania objawionej przez się woli Bożej. Widać to chociażby z dwojakiego rodzaju uzasadnienia etyki: racjonalnego i uczuciowego. Racjonalne uzasadnienie odwołuje się do myśli ludzkiej i stara się przekonać człowieka, że żądanie jest słuszne, a więc należy doń się zastosować. Uczuciowe znowu stara się oddziałać na człowieka od strony uczuciowej i na tej drodze spowodować akt woli, czynne działanie. To nie znaczy, że racjonalne uzasadnienie jest całkowicie pozbawione pierwiastków uczuciowych, a uczuciowe — racjonalnych, bo takie ścisłe rozgraniczenie psychologiczne jest niemożliwe, lecz wskazuje na to, że pierwsze posiada przewagę elementów rozumowych i ma oddziałać na myśl, drugie znowu wykazuje przewagę pierwiastków sentymentalnych i ma oddziałać przedewszystkiem na uczucie. Większość proroków, wogóle twórczych natur, obierało drugą drogę; ich normy etyczne, uważane za wyraz woli Bożej, oddziaływały wprost, bezpośrednio na duszę ludzką i powodowały chętne przyjęcie, należyte uznanie i gorliwe wykonanie zasad etycznych. I Jezus był etycznym prorokiem. Nie określa ścisłych pojęć etycznych, nie usiłuje dowodzić logicznie, nie tworzy systemu etycznego. Z głębi duszy, znajdującej się w ścisłej łączności z Ojcem niebiańskim, w poczuciu pełnomocnictwa od Boga wygłasza prawdy, postulaty o charakterze religijno - etycznym, które mocą zawartej w nich wewnętrznej siły torują sobie drogę do serca człowieka, przenikają duszę jego,

kierują wolę ludzką ku wskazanym, wzniosłym celom i pobudzają do etycznego działania. W każdym bądź razie, autorytet ewangeliczny odwołuje się do duchowości człowieka, a w skład etyki posłuszeństwa, której domaga się kazanie na górze, wchodzi imanentny czynnik, element jaźni ludzkiej, która przeżywa wolę Boską, objawioną przez Jezusa, reaguje na nią, poznaje, odczuwa i stwierdza jej wartość oraz doniosłość, uznaje dobrowolnie obowiązującą moc i potwierdza niewymuszonym, chętnym czynem. Posłuszeństwo według teorji żydowskiej polega, jak już wyżej zaznaczono, na niewolniczej uległości wobec zewnętrznego, formalnego autorytetu, którego ani się rozumie, ani odczuwa, a w praktycznem wykonaniu przybiera cechy służalczej subordynacji. Takie posłuszeństwo nie jest całkowitem, prawdziwem posłuszeństwem; zawsze bowiem pozostaje w ludzkiej naturze coś, co nie jest objęte przykazaniem Boga, co nie jest opanowane wolą Boską. Etyka posłuszeństwa w sensie ewangelicznym absorbuje całego człowieka, który ze swej strony uznaje autorytet Boga i potwierdza wolę, przezeń wyrażoną.

Należy jeszcze zwrócić uwagę na ideę nagrody względnie kary, które, jak na pierwszy rzut oka może się wydawać, kolidują z etyką posłuszeństwa, bo nie można mówić o prawdziwem posłuszeństwie, skoro człowiek coś uczynił ze względu na nagrodę, ewentualnie zaniechał z obawy przed karą. Trzeba przyznać, że kazanie na górze ideę nagrody i kary utrzymuje, ale z tego bynajmniej jeszcze nie wynika, ażeby etyka posłuszeństwa tej idei się sprzeciwiała. Nastawienie Jezusa jest w gruncie rzeczy paradoksalne: obiecuje nagrodę tym, którzy są posłuszni objawionej przezeń woli Bożej, a posłuszni nie ze względu na nagrodę zewnętrzną w jakiejkolwiekbądź formie, bądź wewnętrzną w myśl idealistycznej etyki, lecz z wewnętrznej konieczności, dla chwały Boga i dobra współbraci. Związku przyczynowego pomiędzy nagrodą, a posłuszeństwem niema. Człowiek sam nagrody nie zdobywa. Bóg koronuje go nagrodą.

Zachodzi pytanie: na czem polega treść etyki Jezusa, ściślej się

wyrażając: jakie są podstawowe idee etyczne w kazaniu na górze? Trafnej odpowiedzi na to pytanie udziela Weinel, który treść etyki sprowadza do dwu zasadniczych postulatów: czystości i miłości. Przedewszystkiem czystości. Idea czystości uwydatnia się w kazaniu na górze wyraźniej i dobitniej, niż miłość. Nawet tam, gdzie Jezus napomina do przebaczania i darowania wszelkich krzywd i uraz, odwołuje się nietyle do uczucia miłości, ile raczej do nerwu czystości. Uczeń Jezusa winien wyzbyć się pieniactwa i mściwości, powinien w atmosferze bezprawia i krzywdy, w jakiej się znajduje, zachować równowagę i pogodę ducha, wewnętrzny spokój i moc, poczucie wartości i godności człowieczeństwa, prostolinijność, szczerość i czystość intencji i postępowania. Kazanie na górze w ósmym wierszu piątego rozdziału ewangelji Mateusza błogosławi ludzi czystego serca, poczem, na kilku przykładach ilustruje czystość serca i wykazuje, w jakiej formie przejawia się czystość w życiu religijno-moralnem. Oczywiście, że kwestji czystości rytualnej w myśl ideologji faryzejskiej kazanie nie rozstrząsa. Jest tylko mowa o czystości wewnętrznej, jako pewnym, prostolinijnym, szczerym stanie duszy, jako pewnej skupionej, zwartej mocy.

Czystość polega przedewszystkiem na szczerości, prawdziwości. Prawdziwość była głęboko zakorzeniona w duszy żydowskiej. Wierzący Żyd, mając w pamięci groźne napomnienia Starego Testamentu, starał się dotrzymać słów ślubowania i przysięgi. Jezus zaostrza jeszcze przykazanie Starego Testamentu, dystansuje jeszcze zachowanie się wiernego Żyda i żądanie prawdziwości posuwa tak daleko, że wszelkie uroczyste formuły ślubowania czy przysiąg okazują się bezwartościowe i zbędne. W czystości serca, szczerości duszy, jednolitości charakteru wyrzekają się przysiąg, gardzą obłudą, fałszem i sprytem, wystrzegają się giętkiego języka dyplomacji, wyrażają to, co myślą i czują, ich tak — stwierdza, ich nie — zaprzecza.

Pozatem, czystość przejawia się w dziedzinie życia seksualnego. Jezus przemawia ostrożnie, dotyka tych sporów zlekka, ale każe

wystrzegać się brudnych myśli, pożądliwego oka, stawia wzniosły ideał niezamąconej, jasnej czystości w sferze myśli, uczucia i woli. Wreszcie, czystość jest wolna od najlżejszej domieszki zazdrości, złości i nienawiści. Czyste, jasne powinno być oko ludzkie i nie spoglądać zazdrośnie na bliźniego, jeśli posiada więcej majątku. Czysta powinna być myśl ludzka i nie potępiać współbrata, nawet jeśli popełnia błędy. Czystość, równowagę i spokój powinien zachować uczeń Jezusowy, nawet jeśli doznaje bolesnej krzywdy ewentualnie ponosi poważne straty. Ale ten spokój i wyniosłość nie są równoznaczne ani z sentymentalizmem i słabością, ani ze stoicką apatją. Wiemy o tem, że w skład czystości wchodzi element skupionej, zwartej mocy, a jeśli chodzi o zarzut stoickiej apatji, to Jezus, kiedy chodziło o dobro sprawy, unosił się świętym gniewem i w ostrych słowach oraz radykalnych posunięciach kwalifikował postępowanie człowieka.

Obok czystości miłość stanowi o istocie etyki. Miłość jako usposobienie i czyn. Kazanie na górze niewiele mówi o miłości, ale to, co mówi, wskazuje na szczyty możliwości ludzkich i świadczy o najwyższej doskonałości. Według ewangelji Jana 13,34 Jezus daje uczniom swoim nowe przykazanie i rozkazuje, ażeby nawzajem miłowali się tak, jak On ich umiłował. Uczniowie mają sobie uświadomić, że wysunięty przez Jezusa postulat miłości jest nowem przykazaniem. Wprawdzie wiedzieli o tem, że przykazanie miłości bliźniego stanowi główne przykazanie Starego Testamentu, może nawet słyszeli, że stoicka etyka wysuwała na pierwszy plan cnotę miłości; teraz, pod wpływem osoby i nauki Jezusa mają zrozumieć i odczuć, że przykazanie miłości ich mistrza jest przykazaniem nowem, że Jezus sięgnął wgłąb zakonu Bożego, zaostrzył żądanie miłości, posunął się do najwyższego stopnia, domagał się bowiem nawet miłości wroga. Żydostwo uczyło miłować rodzinę, zbór, naród; stoicka moralność poszczególnego człowieka; natura ludzka, nawet celnika i grzesznika, mocą wrodzonej wzajemności odpłacała się aktami dobroci za doznaną dobroć, ale miłować wroga, wroga osobistego, narodowego, wbrew wrodzonym, naturalnym skłonno-

ściom — tego uczył dopiero Jezus. I to jest przykazanie nowe, najwyższe, które zdystansowane być nie może. Miłość ewangeliczna nie zna wyjątków ani ograniczeń; obejmuje swym zakresem wszystkich, bez względu na narodowość, pochodzenie, stan czy religję. Miłość stanowi kryterjum prawdziwej pobożności. Modlitwa tylko wówczas może być wysłuchana, ofiara wtedy przyjęta, jeśli poprzednio okazało się zmysł pojednawczości. Dziecięctwo Boże tylko wówczas nam przysługuje, Boga tylko wtedy możemy nazwać ojcem naszym, jeśli miłujemy nieprzyjaciół, błogosławimy tym, którzy nas przeklinają, dobrze czynimy tym, którzy nas mają w nienawiści i modlimy się za tych, którzy nam krzywdę wyrządzają i prześladują nas.

„Tak przejawia się" — pisze Weinel[1] — i na tem wyczerpuje się miłość. Dawać i przyjmować, przebaczać i doznawać przebaczenia. Ale miłość wykracza jeszcze poza to wszystko i kondensuje się w sercu, w twórczych głębinach duszy ludzkiej, miłość jako coś mocarnego, nie jako słaby sentymentalizm, czy współczucie, lecz miłość tak zdecydowana i silna, jak przewiduje wyrok o Bogu i mamonie: albo nienawidzieć i pogardzać, albo trzymać się i miłować. A więc miłość, której antytezę stanowi nienawiść i pogarda, miłość, która polega na oddaniu się, poświęceniu, na radości z ludzi i zaufaniu ku nim. Przeciwnicy Jezusa, nawet nowocześni, jak Hartmann i Artur Drews, zarzucają Mu, że nauka Jego jest sentymentalna i zdradza dziecięcą słabość, że zasłaniając się miłością, unika walki życiowej. Trudno o coś bardziej błędnego i fałszywego, niż próba przedstawienia Jezusa jako „trzciny, chwiejącej się od wiatru, lub jako słabego, zniewieściałego człowieka w miękkie szaty obleczonego". Jezus wie, co znaczy gniew i nienawiść, wiedział także i oznajmił, co to jest miłość. Nietylko czystość, której żądał Jezus, jest wielkością; jest nią także miłość. Poprzez całe kazanie na górze przebija zdecydowanie, które ponad albo — albo nie zna nic innego i które przeciwstawia sobie nawzajem Boga i mamonę. Gorszy cię twe oko — wyłup je! Gorszy cię ręka — odetnij ją!

[1] Weinel: Die Bergpredigt. Leipzig, Berlin, 1920, str. 48, 49, 98.

Naturalnie, słowa te — to obrazy, podobnie, jak następne: kto cię uderzy w jeden policzek, nadstaw mu i drugi. Ale to są obrazy najwyższego zdecydowania, owej skupionej, bezwarunkowej i bezwzględnej mocy, owego etycznego zelotyzmu, który jedynie zdobyć się może na nowe górne ideały".

Jezus miłość nakazuje. Może nasunąć się wątpliwość, czy miłość jest aktem wolnej woli człowieka, czy miłość można nakazać? Jeśli nawet ta wątpliwość jest słuszna, a powstanie miłości leży poza sferą możliwości i rozporządzalności człowieka, to i wówczas racja żądania jest uzasadniona, bo „co jest niemożliwe u ludzi, okazuje się możliwe u Boga". (Mat. 19, 26. Mk. 10, 27). Zresztą, doświadczenie z życia religijno-moralnego dowodzi, że są drogi, które prowadzą do ewangelicznej miłości, drogi może uciążliwe i dalekie, ale dostępne dla człowieka (modlitwa, życie według przykazań Bożych).

Etyka kazania na górze jest religijna. Ale nie jest religijna w tem znaczeniu, jak sądzi pewna grupa moralistów, którzy „za religijną uważają wszelką moralność, której wyznawcy na pytanie, dlaczego czynią dobrze i nie czynią źle, skłonni bywają odrzec: „W nadziei, że Bóg mię wynagrodzi" i „Z bojaźni, aby mnie Bóg nie ukarał[1]. Etyka Jezusa jest religijna, ponieważ opiera się na wierze, ponieważ wyrasta na podłożu pewnego, określonego nastawienia człowieka wobec Boga. Kwestja nagrody czy kary znajduje się na peryferji zainteresowania i podstawy dla etyki nie tworzy. Człowiek mocą wewnętrznych sił wiary, czystości i miłości czyni dobrze, podobnie jak z natury dobre drzewo rodzi dobre owoce.

Bóg zbliża się do człowieka, odnosi się doń z ojcowską miłością, powołuje go do swego królestwa; człowiek w zetknięciu się z Bogiem i z Jego królestwem zmienia się, pozyskuje nowe usposobienie, staje się dziecięciem Bożem, a odczuwając głębią nowej duszy, że dziecięctwo Boże obowiązuje — noblesse oblige, — że wstęp do królestwa niebiańskiego jest uzależniony od pozytywnego, praktycznego ustosunkowania się do zaostrzonych, surowych przykazań

[1] Zieliński: Z życia idej. Serja I. Bóg i dobro. 1917, str. 290.

Jezusa, usiłuje mocą zaznanej od Boga dobroci etycznie działać i zdążać do doskonałości Boga-Ojca w niebiesiech. Bóg żąda, ale umożliwia też wykonanie żądań. Etyka jest uwarunkowana pozycją religijną wobec Boga. I tylko tam, gdzie istnieje żywa rzeczywistość religijna, można mówić o rzetelnej, prawdziwej moralności. Wskazują na to błogosławieństwa, a z „Ojcze Nasz" chociażby trzecia prośba.

Tak przedstawiają się w ogólnych zarysach zasadnicze idee religijno-etyczne Jezusa w kazaniu na górze. Czy one posiadają jeszcze jakąkolwiek wartość dla duchowego życia nowoczesnej ludzkości? Że w swoim czasie na przełomie wieków te właśnie prawdy odrodziły strupieszały świat pogański, tchnęły weń świeży powiew życia i wytworzyły nową kulturę, w słońcu której żyły narody w ciągu 19 wieków, to jest niezaprzeczalny fakt historyczny, którego nawet największy wróg chrześcijaństwa zanegować nie może. Ale czy mają one jeszcze jakąkolwiek wartość dla świata dzisiejszego? Czy mogą one jeszcze spełnić swą misję wobec nowoczesnej ludzkości? Dla nas chrześcijań odpowiedź na powyższe pytania nie nastręcza wątpliwości. Głos historji i wiary domaga się pozytywnej odpowiedzi. Już na wstępie przytoczyliśmy zdanie jednego z najwybitniejszych mężów stanu ostatniej doby, Mussoliniego, który zaopinjował, że jeszcze najlepiej utrzymuje się na spienionych falach dziejowych i najpewniej płynie łódź boskiego Hebrajczyka, Jezusa. A cały szereg intelektualistów polskich w noworocznej ankiecie na rok 1934 jednego z pism stołecznych, upatrując źródło rozkładu i zła, nawet przesilenia ekonomicznego i społeczno-politycznego w kryzysie religijno-moralnym, wskazał na ideologję chrystjanizmu jako niezawodną podstawę odrodzenia i twórczego, zdrowego ukształtowania życia indywidualnego i społecznego. Dzisiejszemu światu, pogrążonemu w chaosie i nowoczesnej ludzkości, zdezorjentowanej na drodze swego życia, są najbardziej potrzebne, wprost niezbędne dwie wartości, dwie wielkości: 1) nowa, odrodzeńcza, skupiona, zwarta i skoncentrowana moc, a po 2) jasne,

[1] Karl Eger: Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes. Berlin 1925, str. 7.

wyraźne wskazówki i wytyczne w kształtowaniu form życiowych. [1] Skupiona, skoncentrowana moc, nie jakieś przelotne bodźce, krótkotrwałe nastroje czy wreszcie chwilowe wrażenia bądź wzruszenia, które tylko rozpraszają naszą uwagę i wyczerpują naturalne, żywotne siły, lecz zwarta moc, która te wszystkie bodźce i nastroje wchłania, opanowuje i przetapia na swoją korzyść, która stanowi podstawową funkcję duszy ludzkiej i nadaje jednolity ton całemu nowemu życiu. I wyraźne wskazówki, wytyczne. Sens i urok życia zarówno prywatnego jak społecznego, domagają się od nas, ażeby życie wypełnić należytą treścią i zdążać do określonego celu. Nie wystarczą pojedyńcze wyczyny, nie wspominając już zupełnie o bezwartościowości życiowej filozofji Epikurejczyków czy Saduceuszów; obowiązkiem naszym jest w całożyciowym trudzie, codziennej pracy, poszczególnym czynie i przeżyciu w myśl wskazań Jezusa z kazania zdążać do wytkniętych przez Boga celów. Idee religijno-etyczne kazania, o których była mowa w referacie, tworzą ową wewnętrzną, skupioną, skoncentrowaną moc i wskazują drogi do królestwa Bożego. One też jedynie — według naszego przekonania — zdołają wyprowadzić świat z chaosu i tchnąć w schorzałą duszę ludzkości nowe życie.

KS. EDMUND BURSCHE.

DZIEDZICTWO ROKU 1529 W KOŚCIOŁACH REFORMACJI

Począwszy od roku 1917 wkroczyliśmy w okres jubileuszowy ruchu reformacyjnego. Od tego bowiem czasu niemal każdy rok przypomina nam wydarzenia mniej lub więcej doniosłe w rozwoju reformacji, skoro przecież i reformacja sama bynajmniej nie była aktem jednorazowym, lecz posiada charakter ciągły, tak, iż nawet po dzień dzisiejszy stale dbać musimy o skuteczne urzeczywistnienie zasad reformacji. A więc uprzytamniając sobie ważniejsze rocznice reformacyjne, wskazać należy poza wiekopomnym czynem 31 października 1517 roku, choćby dysputę lipską z roku 1519, następnie rok 1520 ukazania się t. zw. wielkich publikacyj reformacyjnych, w których Luter w sposób zwięzły i treściwy ujął istotę zasad reformacyjnych, dalej rok 1521, w którym odbył się sejm w Wormacji, rok 1526, gdy doszło do uchwał pierwszego sejmu w Śpirze, następnie wizytację, przeprowadzoną przez Lutra wraz z najbliższemi współpracownikami, co pozwoliło mu poznać faktyczny stan rzeczy w zborach i po stwierdzeniu licznych niedomagań przystąpić do ich usunięcia i zarazem organizacji kościoła reformacji w elektorstwie saskim. Dalej śród najważniejszych rocznic reformacyjnych wypadnie wymienić rok 1529, w którym skupiły się aż trzy wydarzenia: ukazanie się katechizmów Lutra, protestacja w wyniku uchwał drugiego sejmu spirskiego, skąd początek swój wzięły nazwy protestanci i protestantyzm, wreszcie rozmowa w Marburgu, która w tak decydujący sposób zaważyła na dalszych losach reformacji. Następnie rok 1530

ściśle związany z Wyznaniem Augsburskim, rok 1531, w którym ustąpił z widowni dziejowej Zwingli, rok 1534, gdy ukazało się pełne tłumaczenie Pisma Św., dokonane przez Lutra, rok 1536, gdy Kalwin rozpoczął działalność swą w Genewie, i cały szereg innych, które w doniosły sposób zaznaczyły się w rozwoju reformacji.

Nie umniejszając w niczym znaczenia wszystkich tych wydarzeń w rozwoju ruchu reformacyjnego, chciałbym tu bliżej oświetlić wydarzenia z roku 1529, które wszystkie decydujący wprost wpływ wywarły na dalszy rozwój reformacji, a w pewnej mierze działają po dzień dzisiejszy, wywołując zwłaszcza u nas pewne nawet nieporozumienia, które należy raz wyjaśnić.

Ze względów nie tylko chronologicznych wypadnie na początku wspomnieć choć o katechizmach Lutra, skoro wszak katechizm, — narazie wprawdzie jedynie w formie tablic, — ukazał się już w styczniu 1529 roku. Ale wspominając o katechizmach Lutra, czynię to również ze względów rzeczowych, skoro wszak katechizmy te, zarówno większy, przedewszystkim zaś mniejszy, natychmiast niemal po ukazaniu się swoim stały się wręcz podstawą nauczania w kościele reformacji, a ten swój charakter zachowały poprzez następne również wieki, tak, że bez przesady powiedzieć można, że na katechizmie, zwłaszcza mniejszym, ugruntowała się świadomość reformacyjna kościoła luterskiego. Nie będę się tu rozwodził nad genezą katechizmu, ściśle związanej z odbytą przez Lutra wizytacją, podczas której przekonał się on o smutnym stanie samorzutnie dotychczas powstałych zborów, a co ważniejsza, o zupełnym braku świadomości reformacyjnej nawet u pasterzy ówczesnych, oraz u nauczających, czemu choć w części miał zaradzić właśnie katechizm. Nie potrzeba też wspominać o tym, że tak samo, jak tłumaczenie biblji Lutra nie było pierwszym jej przekładem, choć właśnie ono następnie wywarło wpływ decydujący i wyparło tłumaczenia starsze, tak samo i katechizm nie stanowił czegoś zupełnie nowego. Wzorował się bowiem na wcześniejszych w tym zakresie pracach, że wspomnę choćby o powstałych jeszcze w wieku XV t. zw. „Pytaniach mniejszych" — „Interrogacions menors" — Walden-

sów, oraz o katechizmie Braci Czeskich. A jednak i w tym zakresie katechizm Lutra niebawem zajął przodujące stanowisko i stał się poniekąd wzorem dla całej późniejszej literatury katechizmowej. Sprawiły to powszechnie uznane zalety katechizmu Lutrowego, i to zarówno zalety wewnętrzne, a więc bezpośredniość uczucia religijnego, które z siłą przemożną bije niemal z każdego słowa katechizmu, zwłaszcza mniejszego, oraz ton osobistego wyznania, który z konieczności oddziaływać musiał na każdego czytelnika, jako też zalety zewnętrzne, a więc krótka, jędrna i dobitna forma. One to sprawiły również, że katechizmy Lutra siłą rzeczy, nie zaś na podstawie jakichkolwiekbądź uchwał, niebawem zaliczone zostały do ksiąg wyznaniowych, i natychmiast też, a dotyczy to znów przedewszystkim katechizmu mniejszego, stały się jeśli nie najważniejszą i najkompletniejszą, to w każdym razie najpopularniejszą z nich, przyczyniając się tym samym do utrwalenia nowej religijności, opartej na zasadach reformacji.

Jeżeli wielkie znaczenie mniejszego zwłaszcza katechizmu Lutra w szczególności w pierwszym okresie rozwoju reformacji nie łatwo może być przecenione, to nie umniejszając znaczenia tego, wolno tu chyba wypowiedzieć kilka uwag krytycznych, dotyczących praktycznego zastosowania katechizmu w dobie późniejszej, bezpośrednio nawet łączącej się z okresem reformacyjnym. Jeśli bowiem według Lutra znaczenie katechizmu mniejszego przedewszystkim polegało na tym, że miał on w formie raz na zawsze ustalonej podać ogółowi istotne momenty religijności chrześcijańskiej w zrozumieniu reformatorskim, jeśli wobec tego Luter napomina wręcz w przedmowie do katechizmu, aby w ustalonej jego formie nie wprowadzano zmian dowolnych, lecz stale nauczano według raz ustalonej normy oraz formy[1], jeśli wreszcie w zakończeniu tejże

[1] I. T. Müller „Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche", str. 350. W przedmowie do katechizmu mniejszego mówi tu Luter: „danda opera est, ut simplicioribus et iunioribus sic illa proponamus, ut ne una quidem syllaba immutetur, quotiescunque tandem catechismum doceas, et ut perpetuo sui similis sit tractatio", co w języku niemieckim wypowiada następującemi słowy: „Darum sollen wir auch bei dem jungen und einfältigen Volk solche Stücke also lehren, dass wir nicht eine Syllaben verrücken oder ein Jahr anders dann das ander fürhalten oder fürsprechen".

przedmowy w istotnym zrozumieniu prawdziwej religijności przestrzega w sposób wymowny przed stosowaniem jakiegokolwiek przymusu, zwłaszcza w sprawie przyjmowania sakramentu, zalecając w danym przypadku napomnienie duszpasterskie, jako jedyny środek, któryby sprawił, aby nawet ci, co gardzą sakramentem, „sami przybieżeli i przylecieli, zniewalając siebie samych, a i ciebie zmuszając, abyś im sakramentu udzielił” [2], — to jakże daleko niebawem od tego ideału Lutrowego odbiegła praktyka!

Zamiast wzorowego właśnie w zwięzłości swej katechizmu Lutrowego już w okresie ortodoksji, — a spotykamy się z tym aż po dzień dzisiejszy, — powstają t. zw. katechizmy eksponowane, z których tekstów, że tak powiem rozwodnionych, nie przemawia już owa bezpośredniość przeżycia religijnego, którą wyczuwamy w katechizmie Lutra, i co stanowi największą jego zaletę. Dogmatyzm zastąpił w nich bezpośredniość przeżycia religijnego. Jeśli więc w stosunku i do tych wykładni katechizmu stosowano, a i po dziś dzień niejednokrotnie stosuje się zalecaną przez Lutra, nie ze względów zasadniczych, lecz raczej praktycznych, metodę pamięciowego przyswajania sobie tekstu, to grozi to wręcz niebezpieczeństwem mechanizacji religijności, przed czym tak wymownie przestrzega Luter w przedmowie do katechizmu.

Pozwoliłem sobie na ten ekskurs, aby przez porównanie późniejszej praktyki z ideałem reformatora tym dobitniej uwypuklić znaczenie katechizmu Lutrowego, które, powtarzam, nie łatwo może być przecenione. To też ukazanie się w roku 1529 katechizmów stanowi ważki moment w rozwoju reformacji. Przyczyniło się ono w znakomitej mierze do tego, że świadomość odrębnej religijności reformatorskiej poczęła przenikać masy, tym samym utwierdzając rozrost reformacji.

Lecz rok 1529 przyniósł ze sobą inne jeszcze wydarzenia, które inaczej wprawdzie, nie mniej jednak aniżeli ukazanie się katechizmu, oddziałały na dalszy rozwój reformacji. Idąc za chronolo-

---

[2] l. c. str. 353 „Man darf ihn auch mit keinem Gesetze zum Sacrament zwingen, sondern er wird selbst gelaufen und gerennet kommen, sich selbst zwingen und dich treiben, dass du ihm müssest das Sacrament gehen“.

gicznym porządkiem przebiegu wydarzeń, w dalszym ciągu wywodów naszych wspomniałbym z kolei o sejmie w Śpirze. Znaczenie jego w dziejach reformacji między innemi polega na tym, że w łączności z wydarzeniami na sejmie tym zrodziła się nazwa protestantów, jako określenie zwolenników reformacji, nazwa, która po dziś dzień niejednokrotnie, zwłaszcza też u nas w Polsce, wywołuje nieporozumienia. Gdy bowiem jedni nazwie tej, w przeciwieństwie do nazwy ewangelicy, usiłują nadać charakter jedynie negatywny, który rzekomo cechował luterski ruch reformacyjny[3], inni w nieświadomości wręcz genezy nazwy tej, zupełnie opacznie komentują sobie nazwę tę[4]. To też nie od rzeczy będzie gdy tu przedstawimy rzeczywisty bieg wydarzeń na sejmie w Śpirze, aby wykazać, że ów wiekopomny protest, złożony w Śpirze dnia 19 kwietnia 1529 roku, który w kilka dni później został też należycie udokumentowany, nie tylko nie opierał się na negacji, ale był wysoce pozytywnym czynem zwolenników reformacji, świadectwem ich wiary i przekonania. Wskazuje na to choćby samo słowo „protestari", które w dobie, gdy w związku z wystąpieniem zwolenników reformacji na sejmie w Śpirze powstała nazwa protestanci, bynajmniej nie oznaczało negacji jedynie, lecz zgodnie z źródłosłowew, wywodzącym się od „testor", „testis", oznacza „świadczyć za czymś", a więc występować w obronie czegoś, skąd też i nazwa protestanci oznacza tych, którzy świadczą o czymś, a mianowicie o tym, że pragną żyć i postępować w ten sposób, jak mogą zdać

---

[3] Mylny i nieuzasadniony historycznie pogląd ten wypowiedział ostatnio *ks. Emil Jelinek* na str. 18 swej pracy: „Sylwetka Kalwina na tle reformacji", Warszawa.

[4] W. Moszczeńska — H. Mrozowska: „Podręcznik do nauki historji na drugą klasę gimnazjalną", Lwów, 1934, str. 155 pisze: „Zwolennicy nauki Lutra... nazwali się też „protestantami", ponieważ protestowali przeciw potępieniu ich wyznania przez sejm Rzeszy". Jak dalece twierdzenie to niezgodne jest z rzeczywistością historyczną, o tym świadczy już choćby fakt, że nazwa protestanci powstała już w roku 1529, przyczym „nazwali się" tak nie zwolennicy reformacji, a nazwy tej używali raczej jej przeciwnicy, gdy tymczasem wyznanie luterskie lub augsburskie odrzucone zostało dopiero przez sejm w Augsburgu w roku 1530, w roku zaś 1529 zupełnie go jeszcze nie było. Poza tym błędem faktycznym przedstawienie dziejów reformacji w podręczniku tym bynajmniej nie odznacza się ścisłością i zrozumieniem, to też wymaga ono kardynalnej rewizji w następnych wydaniach, przeznaczonych wszak dla użytku szkolnego. W podręcznikach bowiem szkolnych conajmniej nie powinno być błędów faktycznych.

z tego sprawę przed Bogiem. Nazwa więc protestant, zgodnie zresztą z zasadą reformacji, w sposób pozytywny wysoko wznosi czynnik własnego przekonania, sumienia, wbrew zasadzie obowiązującego znaczenia uchwał jakiejkolwiekbądź większości, w danym wypadku większości sejmowej.

To też wyjaśniając istotne znaczenie nazwy protestanci, nawiązałbym w pewnej mierze do późniejszych dogmatyków protestantyzmu, którzy określając jego istotę, mówili o dwojakiej jego zasadzie formalnej — „Formalprinzip", — która polegała na wyłącznym autorytecie Pisma św., oraz o zasadzie materjalnej — „Materialprinzip" — co oznaczało usprawiedliwienie z wiary, ową „sola fide", ostoję religijną ruchu reformacyjnego. Ujmując w ten sposób istotę protestantyzmu, systematycy jego bynajmniej przez to nie zamierzali podkreślać dwoistości protestantyzmu, który w ich świadomości mimo dwojakiej zasady jednolity był i nierozerwany. Tak też i nazwa protestanci uzupełnia poniekąd i ściśle łączy się z wcześniejszą, bo już od roku 1525 spotykaną nazwą zwolenników reformacji — ewangelicy, która u nas w Polsce przedewszystkim zdobyła sobie prawo obywatelstwa, o tyle, że określenie ewangelicy podkreśla przedewszystkim naszą zasadę formalną, wyłączny autorytet Pisma św., a zwłaszcza ewangelji, gdy tymczasem nazwa protestanci raczej odnosi się do zasady materjalnej, podkreślenia momentu wiary, przekonania, sumienia.

Przekonamy się o tym, gdy teraz uprzytomnimy sobie pokrótce wydarzenia dziejowe, które doprowadziły do protestacji w Spirze.

A więc po rzuceniu na Lutra klątwy w bulli Leona X „Decet Romanum Pontificem" z dnia 2 stycznia 1521 roku sejm w Wormacji tegoż roku postanowił zastosować się do żądań bulli wyklinającej. Luter uchwałą sejmu Wormackiego uznany został za krnąbrnego schizmatyka i jawnego kacerza, — „verstopten zertrenner und offenbarn Ketzer" — wobec czego pod grozą kary, ustanowionej za obrazę majestatu, wydany zostaje nakaz, aby nikt nie ważył się nie tylko okazywać reformatorowi jakiegokolwiek poparcia lub pomocy, — „nit hauset, hoffet, etzt, drenket, noch enthal-

tet", jak opiewa edykt wormacki, — lecz wręcz wydano rozkaz pochwycenia go i wydania Karolowi V. W stosunku do zwolenników reformacji, lub tych, którzyby okazywali Lutrowi jakiekolwiek poparcie, edykt wormacki nakazywał, aby ich zgnębiono i pochwycono, przekazując zarazem majątek ich tym, którzy postąpili zgodnie z nakazem edyktu wormackiego[5]. Chodziło więc o wykonanie papieskiej bulli wyklinającej w całej rozciągłości, o zniszczenie i wytępienie ruchu reformacyjnego.

Srogi edykt wormacki w gruncie rzeczy pozostał jednak edyktem papierowym. Sytuacja polityczna, w jakiej się znalazł Karol V bezpośrednio po sejmie, narazie przynajmniej, czyniła wykonanie edyktu rzeczą iluzoryczną. Dopiero gdy w styczniu 1526 roku Karol zawarł pokój z Franciszkiem I francuskim, mógł on przemyśliwać o tym, aby przystąpić wreszcie do wykonania postanowień edyktu wormackiego. W tym też celu zwołany zostaje pierwszy sejm w Śpirze, który otwarty dnia 26 czerwca 1526 roku przez Ferdynanda, miał za zadanie zastanowić się nad tym, w jaki sposób zachować i utrzymać przekazane przez przodków zwyczaje i porządki chrześcijańskie i w związku z tym zdecydować, w jaki sposób skutecznie wykonać postanowienia edyktu wormackiego. Takie przynajmniej były zamiary Karola V, gdy zwoływał on sejm. Nim się jednak sejm w Śpirze zebrał, a i w toku obrad sejmowych sytuacja polityczna Karola V ponownej uległa zmianie. Zachęcony przez papieża Klemensa VII, który obawiał się zbytniej potęgi cesarza, i dbał raczej o niezależność swoich posiadłości we Włoszech, Franciszek I przystąpił do wymierzonej przeciwko Karolowi V „Ligi Świętej", obejmującej pod egidą Klemensa VII Francję oraz Wenecję i Florencję. Wobec tego, oraz wobec sprzeciwu, na jakie wrogie reformacji zamierzenia cesarskie natrafiły śród części stanów, sejm w Śpirze w roku 1526 nie zdobył się na wyraźne wystąpienie przeciwko reformacji, jak tego pragnął zarówno Karol V jako też jego chwilowy zastępca Ferdynand, lecz postanowił jedy-

---

[5] *Mirbt:* „Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus", wyd. 3. Tübingen, 1911, str. 195 i 196.

nie, aby w sprawie wykonania edyktu wormackiego każdy aż do zwołania soboru powszechnego, lub narodowego obowiązany był „tak żyć, rządzić i postępować, jak się spodziewa oraz ma nadzieję zdać sprawę z tego wobec Boga i Jego Cesarskiej Mości”[6].

Uchwała ta wobec trwania w swej mocy edyktu wormackiego bynajmniej nie stwarzała jakiejś nowej podstawy prawnej dla rozwoju reformacji, niemniej jednak była ona swego rodzaju chwilowym zawieszeniem broni. To też wobec bądź co bądź chwilowego chociażby usankcjonowania jednej z podstaw reformacji, odpowiedzialności wobec Boga i sumienia, uchwała śpirska z roku 1526 spowodowała szybki rozrost ruchu reformacyjnego.

Takiemu rozwojowi rzeczy miał położyć kres nowy sejm, zwołany do Śpiry w roku 1529. Karol V po Sacco di Roma w zupełnej już zgodzie z Rzymem pragnął obecnie w sposób zdecydowany wystąpić przeciwko ruchowi reformacyjnemu i przemocą nawet wyplenić „zarazę” luterską. W tym celu wypadało przedewszystkim znieść uchwałę pierwszego sejmu w Śpirze i w ten sposób przywrócić w całej rozciągłości działanie edyktu wormackiego.

W tych warunkach położenie zwolenników reformacji było nader ciężkie. Mimo bowiem rozrostu reformacji w latach ostatnich, zwolennicy jej stanowili dotąd zaledwie garstkę odosobnioną, której przeciwstawiała się zwarta falanga przeciwników z cesarzem na czele. Nadomiar złego zwolennicy reformacji nie stanowili całości jednolitej, wobec istnienia wszak conajmniej dwuch prądów wittenberskiego i szwajcarskiego, który wywierał wpływ swój na południowe tereny cesarstwa. Tę dwoistość prądu reformacyjnego starano się wszelkiemi siłami pogłębić, wzniecając nieufność wzajemną w łonie obozu reformacyjnego, na co wyraźnie wskazuje re-

[6] Uchwała powyższa opiewa dosłownie: „Demnach haben Wir, auch Churfürsten, Fürsten und Stände des Reichs, und derselben Bottschafften, Uns jetzo allhie auf diesem Reichs-Tag einmüthiglich verglichen und vereiniget, mitler Zeit dess Concilii, oder aber National-Versammlung nichts desto minder mit Unsern Unterthanen, ein jeglicher in Sachen, so das Edict, durch Kayserl. Majestät auf dem Reichs-Tag zu Wormbs gehalten, aussgegangen, belangen möchten, für sich also zu leben, zu regieren und zu halten, wie ein jeder solches gegen Gott, und Kayserl. Majestät hoffet und vertraut zu verantworten.“ Mirbt. l. c., str. 197.

lacja wybitnego polityka oraz działacza na terenie szkolnictwa Jakóba Sturma, który obecny w Śpirze w relacji swej do rodzinnego Strassburga wręcz wspomina o tym, że dążeniem przeciwników reformacji jest, aby „oppressa una post facilius opprimatur et altera", — t. j. aby po zgnębieniu jednego odłamu reformacyjnego następnie tym łatwiej zniszczyć również drugi.

Najwyraźniej też sejm, kierując się zasadą „divide et impera", liczył na ten rozdźwięk w łonie obozu reformacyjnego, skoro uchwała sejmowa najprzód w formie ogólnikowej zwraca się przeciwko całemu ruchowi reformacyjnemu, aby następnie w szczególności już wystąpić przeciwko prądom na południu cesarstwa, gdzie silniej działały wpływy reformatora szwajcarskiego Zwingliego. Sądzono snać, iż uśpiwszy w ten sposób czujność zwolenników Lutra, tym skuteczniej uda się przeprowadzić uchwałę, wymierzoną przeciwko praktyce ostatnich lat trzech, a opartej na uchwale pierwszego sejmu w Śpirze.

Tak więc, motywując uchwałę swoją, sejm w Śpirze w roku 1529 stanowi: Ponieważ postanowienia poprzedniego sejmu śpirskiego przez wielu opacznie zostały zrozumiane, tak że posłużyły one ku usprawiedliwieniu wielu nowych i strasznych nauk oraz sekt, aby więc zapobiec takiemu stanowi rzeczy i uniknąć dalszego niepokoju oraz rozłamu, postanawiamy przedewszystkim, aby te stany, które dotychczas trwały przy edykcie wormackim, i nadal aż do zwołania przewidzianego soboru przestrzegały go. Następnie uchwała sejmowa stanowi: „Co się zaś tyczy innych stanów, śród których powstały odmienne nauki, które też bez znaczniejszych niepokojów, krzywdy oraz niebezpieczeństwa nie mogą być odmienione, to mają one aż do przyszłego soboru zaniechać, według możliwości, wprowadzania jakichkolwiek zmian". Uchwała powyższa dotyczy przedewszystkim tych miejscowości oraz środowisk, w których reformacja luterska już się była utwierdziła.

Następny dopiero artykuł uchwały spirskiej w sposób więcej już stanowczy zwraca się przeciwko prądom reformacyjnym, pozostającym pod wpływem reformatora zurychskiego, identyfikując je

wręcz z sakramentarstwem. Tych więc nauk, które sprzeciwiają się „najświętszemu sakramentowi prawdziwego ciała i krwi Pana naszego Jezusa Chrystusa, które też przez stany nie zostały uznane, nie wolno odtąd głosić", poczym artykuł ten dodaje jeszcze, że nie wolno też znosić mszy, ani też przeszkadzać lub zabraniać komukolwiek słuchania mszy w tych miejscowościach, w których nowa nauka powstała i zostaje zachowana[7].

Oto uchwały, które za jednym zamachem miały uniemożliwić dalszy rozwój oraz rozrost reformacji. To też przeciwko nim natychmiast wniesiona została protestacja wszystkich stanów, stojących przy reformacji, protestacja, w której stany oświadczają, że nie zezwalają ani też zgadzają się na uchwały, podjęte „przeciwko Bogu, jego słowu świętemu, zbawieniu dusz naszych, oraz sumieniu, jako też przeciwko poprzedniej jednomyślnej uchwale spirskiej". Protestacja ta po kilku dniach szerzej została ujęta i uzasadniona, przyczym wyraźnie już występuje pozytywny jej charakter reformacyjny. Żąda więc ona, aby zachowana została w swej mocy jednomyślna uchwała spirska z roku 1526. Na to, aby przywrócono działanie edyktu wormackiego, nie mogą się zgodzić, gdyż zgoda taka byłaby równoznaczna z potępieniem własnej nauki. Oświadczając gotowość posłuszeństwa wobec cesarza, czynią to jednak z tym zastrzeżeniem, że posłuszeństwo nie dotyczy tych spraw, „które tyczą się czci boskiej oraz zbawienia duszy każdego z nas. W tych bowiem rzeczach zgodnie z rozkazem Boga i głosem naszego sumienia obowiązani jesteśmy do posłuszeństwa przedewszystkim Bogu". Zwracając dalej uwagę na to, że w tych, tak doniosłych sprawach poprzednia jednomyślna uchwała spirska z roku 1526 mogłaby być zmieniona jedynie nową uchwałą jednomyślną, czego nie było na sejmie w roku 1529, dokument protestacyjny zwraca się wyraźnie przeciwko temu, aby jakakolwiek większość mogła decydować w sprawach, dotyczących „czci Boga oraz zbawienia naszego, w których to sprawach każdy sam stanąć musi przed Bogiem i zdać sprawę przed nim, tak, że nikt nie może się

[7] Mirbt. l. c., str. 198 i 199.

usprawiedliwić głosem oraz postanowieniem innych". Uzasadniwszy w ten sposób stanowisko swe, protestujące stany oświadczają wreszcie, że stojąc przy poprzedniej uchwale spirskiej, zdecydowani są i nadal, aż do zwołania soboru powszechnego lub narodowego, „tak żyć, postępować oraz rządzić, jako to spodziewają się i mają ku temu nadzieję usprawiedliwić się wobec Boga wszechmogącego i Jego Cesarską Mością, jako cesarza chrześcijańskiego". Ta dodana obecnie apostrofa do Karola V, jako do „cesarza chrześcijańskiego", silniej niezawodnie, aniżeli wszystko inne, podkreśla pozytywny charakter protestacji śpirskiej.

Oto protestacja, stwierdzająca w sposób dobitny jak dalece już świadomość reformatorska zdołała przeniknąć umysły, protestacja, która pozytywnym była czynem reformatorskim, nakładającym na protestantów, — odtąd bowiem przeciwnicy reformacji poczęli używać tego określenia w stosunku do zwolenników reformacji, obok utartej już nazwy ewangelików, — obowiązek sprzeciwiania się wszelkiemu uciskowi sumienia i przekonania religijnego. I na tym też polega trwałe znaczenie protestacji śpirskiej, która zrodzona została z tej samej świadomości, która ongi kazała Lutrowi wypowiedzieć wobec cesarza oraz stanów zebranych na sejmie w Wormacji wiekopomne słowa: „Postępowanie wbrew sumieniu nie jest rzeczą ani pewną, ani też bezpieczną".

Ale nie tylko na tym. Wydaje mi się, że należy uwzględnić inną jeszcze stronę protestacji w Śpirze, mniej wprawdzie doniosłą, jeślibyśmy mieli podkreślić jedynie pozytywny, religijny charakter protestacji, za to jednak nie mniej ważką, jeżeli zwrócimy uwagę na warunki kościelno-polityczne ówczesnej doby, które przecież nie były bez znaczenia dla dalszego rozwoju reformacji. Mam na myśli zaznaczone już poprzednio usiłowania sejmu śpirskiego, zmierzające do rozbicia jedności śród zwolenników reformacji. Otóż znaczenie protestacji śpirskiej polega również na tym, że narazie conajmniej usiłowania te spełzły na niczym. Protestacja bowiem podpisana została przez wszystkich bez wyjątku zwolenników reformacji, stwierdzając tym samym, że wszyscy oni, mimo różnic,

dzielących ich pomiędzy sobą, zdecydowani są jednak wspólnie wystąpić w obronie najistotniejszych zasad reformacji, wolności sumienia i przekonania religijnego oraz zależności religijnej poszczególnej jednostki jedynie od Boga.

Lecz to sprowadza nas już do trzeciego wydarzenia tegoż roku 1529, wydarzenia, które bezsprzecznie największy w przyszłości wywarło wpływ na dalszy kierunek rozwoju reformacji, i to zarówno w znaczeniu dodatnim, jako też ujemnym. Wydarzenie to tym większe posiada dla nas znaczenie, że nie pozostało ono bez wpływu zwłaszcza też na oddziaływanie ruchu reformacyjnego na stosunki w Polsce. Mam na myśli słynną rozmowę Marburską, która się odbyła w dniach od pierwszego do trzeciego października 1529 roku w siedzibie Filipa Heskiego.

Nie ulega wątpliwości, że zarówno zwołanie, jako też dojście do skutku rozmowy Marburskiej spowodowane było przedewszystkim względami natury politycznej. Pod tym więc względem rozmowa Marburska pozostaje w ścisłym związku z wydarzeniami na sejmie w Śpirze, i z tego też politycznego punktu widzenia przedewszystkim musi być oceniona, choć przecież w wyniku swoim posiadała również niepomierne znaczenie religijne.

Inicjatywa w sprawie zwołania rozmowy religijnej do Marburga wyszła od Filipa Heskiego, jedynego bodaj przezornego i przewidującego polityka pomiędzy wybitniejszemi zwolennikami reformacji. Jeszcze przed zwołaniem sejmu w Śpirze nosił się on z zamiarem zaproszenia reformatorów na rozmowę religijną. Gdy więc przebieg oraz uchwały podjęte na sejmie w Śpirze w sposób niedwuznaczny ujawniły zamiary cesarza, i okazały grożące stąd reformacji niebezpieczeństwo, okoliczność ta sprawiła, że niezwłocznie, jeszcze podczas trwania obrad sejmu, przystąpił on do urzeczywistnienia zamysłu swego. Chodziło już nie tylko o stworzenie jednolitego frontu reformacyjnego, któryby skutecznie mógł przeciwstawić się zamysłom cesarskim, zastosowania w całej rozciągłości edyktu wormackiego, — ten cel osiągnięto przecież w protestacji śpirskiej, — chodziło, — i to wydaje mi się być rzeczą waż-

niejszą, — o to również, aby dla skonsolidowania całego ruchu reformacyjnego wyzyskać tę atmosferę pojednawczą, która w Śpirze, w obliczu grożącego niebezpieczeństwa, wytworzyła się śród różniących się w poglądach swoich głównych przedstawicieli obozu reformacyjnego, atmosferę, która sprawiła zgodne wystąpienie wszystkich w protestacji śpirskiej.

Dziełem polityków też, w pierwszym rzędzie Filipa Heskiego, nie zaś teologów, było doprowadzenie do skutku rozmowy Marburskiej. Z pośród teologów jedynie Zwingli od samego początku gorąco popierał zamiar Filipa Heskiego, napominając go, aby pod żadnym pozorem nie dał się odwieść od zbawiennego planu. Ale Zwingli był przecież nie tylko teologiem, ale i politykiem, i to politykiem wybitnym, co zaznacza się w całej jego działalności zarówno jeszcze przed jego wystąpieniem reformatorskim, jako też następnie, gdy jako reformator działał w Zurychu. Poza nim z pośród teologów jedynie Melanchton, jeszcze w czasie trwania sejmu śpirskiego, wypowiedział się za tym, aby „aliquot bonos viros in colloquium una venire", — aby kilku mężów dobrych zeszło się na wspólną rozmowę, — w czym niewątpliwie przejawia się jego i pozatym dobrze znane nam usposobienie pojednawcze. Ale nawet Melanchton po powrocie ze Śpiry zmienia swe stanowisko i sceptycznie odnosi się do ewentualnych wyników zaleconej poprzednio rozmowy, nie mówiąc już o Lutrze, który obcy wszelkiej polityce, zapatrzony jedynie w swój ideał religijny, niezdolny wręcz był do zrozumienia doniosłości chwili dziejowej i wobec tego przestrzega elektora przed wszelkim „paktowaniem" — „Bundmachen", jak się wyraził, — tym bardziej, ponieważ o uzgodnieniu sprzecznych poglądów nie może być mowy. Jeśli mimo takiego nastawienia Luter stopniowo zmienił swój pogląd i wreszcie w lipcu 1529 roku wraz z Melanchtonem ostatecznie wyraził swą zgodę na projektowaną rozmowę Marburską, to stało się to pod wyraźnym naciskiem ze strony elektora, przyczym Luter i wówczas jeszcze oświadczył, że nie wierzy w pozytywny rezultat rozmowy.

Jeśli uwzględnimy wszystkie te trudności, nastręczające się już

w okresie przygotowania rozmowy Marburskiej, jeśli dalej przyjmiemy pod uwagę nastrój i nastawienie psychologiczne głównych uczestników rozmowy, przedewszystkim więc Lutra, który z taką nieufnością odnosił się do wszystkich, w szczególności zaś do Zwingliego, jeśli zaś przystąpił do rozmowy, to z wyraźnym niedowierzaniem w jej wynik pomyślny, i jeśli z tym wszystkim zestawimy ostateczny rezultat rozmowy Marburskiej, to trzeba jednak przyznać, że usiłowania polityków w obozie reformacyjnym z Filipem Heskim na czele, którzy wbrew stanowisku teologów doprowadzili jednak do rozmowy, uwieńczone zostały skutkiem pomyślnym. Bo ostatecznie wszak rozmowa Marburska doprowadziła jednak do zupełnego uzgodnienia stanowiska reformatorów we wszystkich niemal punktach, uważanych dotychczas za sprzeczne. A były pomiędzy temi punktami, uzgodnionemi na rozmowie, zagadnienia o tak zasadniczym znaczeniu, jak dogmaty trójcy oraz chrystologiczny, dalej zagadnienie męki Chrystusowej, oraz grzechu pierworodnego, następnie podstawowe wprost z punktu widzenia reformatorskiego rzeczy, jak zagadnienia istoty wiary, zasługi z uczynków, usprawiedliwienia, dalej zagadnienia autorytetu słowa Bożego, chrztu, dobrych uczynków, spowiedzi, władzy świeckiej, ustanowień ludzkich, wreszcie też i praktyka chrztu dzieci. We wszystkich tych sprawach na rozmowie Marburskiej nastąpiło zupełne uzgodnienie stanowiska reformatorów. Ale niedość na tym. Nawet w najważniejszym z wysuniętych punktów, dotyczącym sakramentu ciała i krwi, nastąpiło uzgodnienie, a raczej usunięcie nieporozumień conajmniej w trzech czwartych. Stwierdzono bowiem, że niema różnicy pod tym względem, że sakrament należy przyjmować pod dwiema postaciami, i to zgodnie z ustanowieniem, które ma za cel wzmocnienie wiary, że wreszcie sakrament ołtarza jest sakramentem prawdziwego ciała i krwi Chrystusowej, których duchowe spożywanie konieczne jest dla każdego chrześcijanina. Mimo więc, że spornym i nadal pozostało jedynie zagadnienie, czy prawdziwe ciało i krew Chrystusowa obecne są w chlebie i winie, rozmowa Marburska doprowadziła do tego, że szwajcarowie doszli do przeko-

nania, że Luter bynajmniej nie mówi o zmysłowym spożywaniu ciała i krwi, że więc nieuzasadnione jest posądzanie go o kapernaityzm, a nawet Luter, mimo, iż stwierdził w stosunku do szwajcarów: „Macie innego ducha, aniżeli my”, wyznaje jednak, że rozmowa przekonała go o tym, że przeciwnicy nie są znów w poglądach swoich tak straszni, jak to mniemał dotychczas. Wobec tego też w kazaniu, które Luter wygłosił jeszcze przed opuszczeniem Marburga, mógł on wyznać, że tym chętniej wygłasza kazanie to, abyście się przekonali o zgodzie nauki naszej z nauką waszych kaznodziei[8].

Jeśli uwzględnimy wszystko, co dotychczas było wypowiedziane, to mimo, iż w Marburgu nie doszło do zgody zupełnej, przyznać należy, że osobiste zetknięcie się przedstawicieli rozbieżnych kierunków reformacyjnych doprowadziło jednak do wyjaśnienia całego szeregu nieporozumień i uprzedzeń, co w znakomitej mierze ułatwiło dalsze współdziałanie różnych kierunków reformacji. Sądzę też, że jednym ze skutków rozmowy Marburskiej było i to, że następnie, już po śmierci Zwingliego, w roku 1536 doszło jednak właśnie w sprawie sakramentu ołtarza nie tylko do t. zw. Konkordji Wittenberskiej pomiędzy Lutrem i Bucerem, jako przedstawicielem poglądu miast południowych, ale że i Kalwin następnie mógł podpisać Augustanę w jej redakcji z roku 1540.

Oto niewątpliwie dodatnia strona rozmowy Marburskiej, która korzystnie też mogła była wpłynąć na dalszy bieg reformacji, gdyby nie jej następstwa ujemne, które sprawiły, że jednak ruch reformacyjny odtąd coraz wyraźniej począł się rozwijać w dwuch odrębnych kierunkach. Doprowadziło to następnie, już po śmierci Lutra, do walk wewnętrznych, które wzmagały się coraz więcej, wyrządzając tym szkodę niepowetowaną sprawie reformacji, zwłaszcza też w krajach, w których jako i w Polsce ruch reformacyjny dopiero po śmierci Lutra doszedł do większego znaczenia.

---

[8] „Eoque libentius hunc sermonem facio, ut videatis concordiam doctrinae nostrae cum doctrina praedicatorum vestrorum". We wstępie do wygłoszonego dnia 5.X.1529 r. w Marburgu kazania o odpuszczeniu grzechów, co, jak sam zaznacza, stanowi istotę chrześcijaństwa. *Ed. W.*, tom. 29, str. 564.

Rozdwojenie w łonie ruchu reformacyjnego utrudniało dalsze jego zdobycze.

Lecz jakiż istnieje związek pomiędzy tą późniejszą ewolucją ruchu reformacyjnego a rozmową Marburską, która przecież odbyła się w pierwszym okresie kształtowania się pojęć reformacyjnych. Związek ten, według zdania mego, polega na tym, że począwszy właśnie od rozmowy Marburskiej, gdzie doszło do porozumienia niemal we wszystkich punktach, dotychczas uważanych za sprzeczne, gdzie nawet w sprawie sakramentu ciała i krwi znaleziono pewną podstawę wspólną, stwierdzając zarazem różnicę poglądów w tej materji, rozdźwięk pomiędzy Wittenbergą a Zurychem skoncentrował się na tym jednym punkcie spornym.

Przeciwieństwa w wielu wypadkach urojone, skoro jedno zejście się przedstawicieli odmiennych poglądów w Marburgu zdołało je wyjaśnić i usunąć, przeciwieństwa, które poprzednio obejmowały cały kompleks najrozmaitszych zagadnień, obecnie po wyjaśnieniu nieporozumień zestrzeliły się jak gdyby w jedno ognisko. Cała też energja zarówno Lutra jako też Zwingliego oraz ich zwolenników odtąd zwraca się jedynie w kierunku wyjaśnienia nauki sakramentu ołtarza, a czym dalej, tym więcej sakrament pojednania staje się dla ruchu reformacyjnego przyczyną rozbicia. Poglądy w tym względzie dwuch odłamów reformacyjnych rozchodzą się coraz bardziej. Nie znaczy to, aby ten proces rozwoju nauki o Wieczerzy Pańskiej w obozie reformacyjnym teraz dopiero się rozpoczął, nie, trwał on już, zwłaszcza jeśli chodzi o Lutra, od chwili zamieszek wywołanych w Wittenberdze, gdy Karlstadt, pod koniec roku 1521, podczas bytności Lutra na Wartburgu wprowadził tu udzielanie komunji pod dwiema postaciami, znosząc zarazem obrząd podniesienia, spowiedź uszną oraz przepisy, dotyczące postu, co wszystko Luter po powrocie z Wartburga przywrócił do dawnego stanu, nie wyłączając nawet komunji pod jedną postacią. W zarządzeniach Karlstadta Luter widział jedynie przejaw radykalizmu, z którym jego do głębi konserwatywne usposobienie pogodzić się nie mogło. Radykalizm ten zwalczał on i następnie, zwła-

szcza po smutnych doświadczeniach wojny chłopskiej. O radykalizm też posądzał on szwajcarów, Zwingliego zwłaszcza, i to spowodowało jego znane oświadczenie w Marburgu: „Macie innego ducha, aniżeli my”. Gdy więc obecnie w Marburgu okazało się, że znakomita większość rzekomych przeciwieństw oparta była na nieporozumieniu wręcz, i że sprowadzają się one w rzeczywistości jedynie do odmiennej nauki o komunji św., doprowadziło to do tym silniejszego akcentowania odrębności tej, tym samym utrudniając i owszem, uniemożliwiając wręcz dojście do ostatecznego porozumienia ze szwajcarami, wówczas nawet, gdy po śmierci Zwingliego, Kalwin w poglądach swoich na wieczerzę Pańską w znakomitej mierze zbliżył się do stanowiska Lutra.

Aby uzasadnić tę tezę, wypadnie nam teraz zastanowić się jeszcze nad stopniowemi zmianami, jakie zachodziły w poglądach reformatorów na istotę wieczerzy Pańskiej, przyczym przedewszystkim zatrzymamy się na Lutrze, którego poglądy pod tym względem z biegiem lat uległy zasadniczym wprost przemianom.

Otóż przystępując do omówienia powyższego zagadnienia zaraz na wstępie, dla uniknięcia możliwych nieporozumień, wypada nam zaznaczyć, że charakterystyczną cechą nauki Lutra o sakramencie ołtarza było i pozostało jego zdecydowane akcentowanie rzeczywistej obecności ciała i krwi Chrystusowej w ścisłej łączności z chlebem oraz winem. Było to wynikiem zarówno jego zdecydowanego konserwatyzmu religijnego oraz kościelnego, co wszak cechuje Lutra w przeciwieństwie do reformatorów szwajcarskich również w innych poczynaniach reformatorskich; było to również jednak wypływem jego religijności wybitnie chrystocentrycznej, orjentowanej na średniowiecznej mistyce Chrystusowej, w przeciwieństwie do stanowiska raczej teocentrycznego, zajętego przez Zwingliego.

Na ten moment chrystocentryczny pobożności Lutra zwróciłbym tym baczniejszą uwagę, ponieważ postaje on w pewnym związku ze sporami chrystologicznemi wieku piątego, gdy w gruncie rzeczy toczył się spór zawzięty o prymat boskiej, czy też ludzkiej na-

tury w osobie Chrystusa, czyli innemi słowy o chrystocentryczne, czy też teocentryczne podstawy pobożności chrześcijańskiej. Luter, który i tu chciał być w ścisłej zgodzie z dogmatem chalcedońskim, który w sposób kompromisowy poniekąd orzekł zarówno łączność ścisłą, jako też samoistność dwuch natur, zgodnie jednak ze swoim nastawieniem chrystocentrycznym, — nie napróżno zarzucano mu ze strony przeciwników monofizytyzm, — podkreślał raczej boskość Chrystusa, a stąd też wszechobecność jego, co też w decydujący sposób wpłynęło na akcentowanie przezeń obecności ciała i krwi Chrystusowej w sakramencie. Zwingli znów zgodnie ze swoim zasadniczym nastawieniem teocetrycznym, co ściągnęło nań zarzut nestorjanizmu, nie widział jednak potrzeby akcentowania rzeczywistej obecności ciała i krwi w sakramencie, przyczym i on, jako też Luter, powoływał się na brzmienie Pisma, odmiennie je jednak komentując. I tu przyznać wypada, że ujęcie przez Zwingliego słów ustanowienia wieczerzy, jako przenośni rzeczowo jest conajmniej tak samo uzasadnione, jak ujęcie Lutra, opierającego się na dosłownym ich brzmieniu. Powtarzam jednak, dla Lutra decydującą w całej tej sprawie rzeczą były przedewszystkim jego konserwatyzm religijny oraz nastawienie chrystocentryczne pobożności jego.

Ale przyjmując nawet pod uwagę, wypływający z chrystocentrycznej religijności Lutra, zasadniczy dla niego moment podkreślania rzeczywistej obecności Chrystusa w sakramencie ołtarza, jakże odmiennie ujmował on obecność tę w różnych okresach swej działalności reformatorskiej, nie mówiąc już o innych zagadnieniach, związanych z sakramentem ołtarza.

A więc w roku 1519, w jednej z pierwszych prac w tym zakresie, w „Nauce kaznodziejskiej o przenajświętszym sakramencie świętego, prawdziwego ciała Chrystusowego oraz o bractwach"[9] Luter wyraźnie rozróżnia trzy istotne dla niego momenty.

[9] D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesammtsaugabe. Weimar. 1883 r. i nast. Cytować w dalszym ciągu będę jako Ed(itio) W(eimariana). Tom 2, str. 738—758. Tytuł zacytowanego dzieła w oryginale brzmi: „Eyn Sermon von dem Hochwirdigen Sacrament des Heyligen Waren Leychnams Christi Und von den Bruderschafften".

Mówi bowiem, że „sakrament, albo znak zewnętrzny polega na formie oraz postaci chleba i wina”, przyczym Luter bynajmniej nie kładzie jeszcze nacisku na udzielanie sakramentu pod dwiema postaciami. Mówi wszak „chociaż obecnie nie udziela się ludowi codziennie dwuch postaci, jako niegdyś, *nie ma też potrzeby,* to jednak używa ich codziennie stan kapłański w obliczu ludu, wystarczającą zaś jest rzeczą, aby lud sakramentu codziennie pożądał i we właściwym czasie otrzymywał go pod jedną postacią, skoro kościół chrześcijański tak zarządził i udziela”. Pod tym względem Luter ogranicza się tu do tego, że jedynie wypowiada życzenie, aby przyszły sobór zaprowadził zmianę i postanowił udzielać sakramentu pod dwiema postaciami. Takie stanowisko Lutra wynika stąd, że samo spożywanie „sakramentu chleba”, jak się często wyraża, bynajmniej nie posiada dlań znaczenia zasadniczego. Luter bowiem, jak to wynika zresztą i z tego, cośmy powyżej przytoczyli, stoi zupełnie na stanowisku Augustyna, na którego się też powołuje, uzasadniając stanowisko swoje. Jeśli bowiem wypowiedział życzenie, aby sakrament udzielano pod dwiema postaciami, to uzasadnia to w następujący, wielce charakterystyczny sposób. Nie dlatego więc pragnie sakramentu pod dwiema postaciami, „aby jedna postać nie była wystarczająca, skoro przecież samo pożądanie wiary wystarcza w zupełności, jako mówi św. Augustyn: „Czemuż przygotowujesz brzuch oraz zęby? Wierz tylko, a już spożyłeś sakrament”, lecz dlatego, iż byłoby rzeczą godną oraz piękną, aby postać oraz forma lub znak sakramentu udzielane były nie częściowo, lecz w całości, jako też i o chrzcie mówiłem, że byłoby rzeczą więcej stosowną zanurzanie w wodzie, aniżeli polewanie nią, dla zaznaczenia całości oraz pełni znaku”. Najważniejszą więc rzeczą jest tu dla Lutra samo pożądanie sakramentu w wierze, zewnętrzna strona mniej go obchodzi, jest dlań obojętna.

Dalej dopiero Luter rozwodzi się nad istotnym znaczeniem sakramentu, i tu niewątpliwie wyczuwamy wręcz ową myśl pierwotną, która w obrzędzie eucharystycznym przyświecała zborom prachrześcijańskim. A więc istota sakramentu według Lutra polega

na „społeczności wszystkich świętych", która swe źródło ma w tym, że i Chrystus w łączności ze wszystkiemi świętemi jest jednym ciałem duchowym".[10].

Tę myśl zasadniczą o „społeczności z Chrystusem oraz wszystkiemi świętemi" Luter powtarza tu wielokrotnie, w najrozmaitszych odmianach, jak gdyby chciał ją głęboko wryć w pamięć swych słuchaczy lub czytelników. Niepodobna przytym pominąć między innemi takiego zwrotu: „Tak więc ten sakrament w przyjmowaniu chleba oraz wina nie jest niczym innym, jak *otrzymaniem znaku pewnego* tej społeczności, oraz wcielenia z Chrystusem i z wszystkiemi świętemi"[11]. Jakże daleko Luter następnie odbiegł od tego stanowiska swego, pozostającego w zupełnej zgodzie z późniejszym stanowiskiem nie tylko Kalwina, ale nawet Zwingliego.

Lecz może najpiękniejszy i zarazem najwznioślejszy wyraz zasadnicza myśl Lutra znalazła tam, gdzie wspominając również o obowiązku, który sakrament nakłada na nas, Luter intuicyjnie wprost używa tych samych zwrotów, które przechowane w „Didache", podane nam zostały w prastarej modlitwie chrześcijańskiej, związanej z obchodem agapy oraz eucharystji. Skoro bowiem sakrament chleba jest zarazem „sakramentem miłości", powinieneś i ty „jako okazano ci miłość oraz pomoc, okazać również miłość oraz pomoc Chrystusowi w osobie tych, którzy są w potrzebie"[12]. Gdzie bowiem „miłość nie rośnie w nas z dnia na dzień i w ten sposób nie przeistacza człowieka, że jednoczy się on z każdym innym, tam niemasz owocu oraz znaczenia tego sakramentu".

I teraz już w czternastym punkcie swej „Nauki" Luter w pew-

---

[10] l. c., str. 743. *Die bedeutung odder das werck dieses sacraments ist gemeynschafft aller heyligen:* drumb nennt man es auch mit seynem teglichen namen Synaxis oder Comunio, das ist gemeynschaft, und Comunicare auff latein heyst diss gemeynschafft empfahen, wilchs wir auff deutsch sagen zum sacrament gehen, *und kumpt daher, das Christus mit allen heyligen ist eyn geystlicher corper...*"

[11] l. c., str. 743: Alsso ist diss sacrament yn brott und weyn empfahen nit anders dan *eyn gewiss tzeychen empfahen* disser gemeynschafft und eyn leybung mit Christo und allen heyligen.

[12] l. c., str. 745... wie diss sacrament eyn sacrament der lieb ist, und wie dir lieb und beystand geschehn, widderumb lieb und beystand ertzeygen Christo yn seynen durfftigen.

nej mierze konkludując może powiedzieć: „Aby zaznaczyć tego rodzaju społeczność, ustanowił też Bóg te znaki sakramentu tego, które w zupełności ku temu są skierowane, oraz (zewnętrzną) formą swoją mają nas pobudzać oraz zachęcać do takiej społeczności. Albowiem, jako z wielu razem zemlonych ziarenek robi się chleb, oraz ciała wielu ziaren stają się ciałem jednego chleba, w którym każde poszczególne ziarenko zatraca swe ciało oraz postać swoją, i przyjmuje wspólne ciało chleba[13]) ; podobnież jako i jagody winne z utratą postaci swojej stają się ciałem wspólnego wina i napoju, tak też powinniśmy być i my, jeśli prawdziwie używamy sakramentu tego. Chrystus wraz ze wszystkiemi świętemi w miłości swojej przyjmuje naszą postać, wraz z nami walczy przeciwko grzechowi, śmierci oraz wszelkiemu złu, dzięki czemu my, zagrzani miłością, przyjmujemy postać jego, polegamy na jego sprawiedliwości, życiu oraz błogości, i jesteśmy w ten sposób dzięki społeczności jego dóbr oraz naszej niedoli jednym ciastem, jednym chlebem, jednym ciałem, jednym napojem, słowem wszystko jest wspólne".

Oto na czym polega istota sakramentu, i jak to słusznie podkreśla Reinhold Seeberg, spożywanie rzeczywiście jest aktem jedynie symbolicznym, nie posiadającym istotnego znaczenia[14]. Wszystko natomiast polega, — i ten trzeci moment Luter podkreśla w dalszym ciągu z całym naciskiem, — jedynie „na wierze, która zawiera w sobie moc całą"[15]). W tym akcentowaniu czynnika wiary Lu-

[13] l. c. 748. Dan zu gleych als auss vielen kornlin, zusammen gestossen, das brot gemacht wirt. und vieler korner leybe eyns brots leyb werden, daryn eyn iglich kornleyn seyn leyb und gestalt vorleuret und den gemeynen leyb des brots an sich nympt. Słowa powyższe nastręczają nieprzezwyciężone trudności w przekładzie ich na język polski, gdzie niepodobna oddać różnych odcieni jednego słowa „leyb".

[14] Reinhold Seeberg „Lehrbuch der Dogmengeschichte", tom 4, część pierwsza, gdzie omawia on „Die Lehre Luthers", str. 324. „Der Leib Christi ist zwar gegenwärtig, aber kommt nur insofern in Betracht, dass er als Mittel zur Herstellung der *communio* ihren alles überragenden Wert vergegenwärtigt. Demgemäss ruht auf dem Essen gar kein Ton, es ist eine rein symbolische Handlung, die sich nur auf das zu verdauende Brot richtet."

[15] Ed. W. tom 2, str. 749. „Hie kompt nu das dritte stuck des sacraments, das ist der GLAUBE, da die macht an ligt".

ter pozostał sobie wierny aż do końca, choć z ferworze walki i tu spotykamy się z pewnemi załamaniami. On wszak spowodował wystąpienie jego w roku 1517, od niego nie chciał odstąpić i w roku następnym, gdy legat papieski kardynał Kajetan w Augsburgu chciał skłonić Lutra do odwołania między innemi również zdania, że zbawienne przyjęcie sakramentu uwarunkowane jest wiarą. Wówczas to Luter w piśmie do elektora wyraźnie stwierdził swe stanowisko: „Gdybym wyparł się zdania o wierze, wyparłbym się Chrystusa".

Godzi się przytym zaznaczyć, że zajmując wówczas takie stanowisko w stosunku do sakramentu ołtarza, Luter bynajmniej nie kwestjonował jeszcze dogmatu rzymskiego o transsubstancjacji. Dogmat ten w pewnej mierze odpowiadał wszak usposobieniu religijnemu Lutra, który, wychodząc z założenia chrystocentrycznego w zgodzie z mistyką średniowieczną, tak silnie wszak podkreślał rzeczywistą obecność Chrystusa w sakramencie. Wypowiada się on jedynie przeciwko sztucznym oraz drobiazgowym dociekaniom tych, którzy szukają odpowiedzi na pytanie: „gdzie pozostaje chleb, skoro zostaje on przeistoczony w ciało Chrystusowe, oraz wino — w krew jego, jako też w jaki sposób cały Chrystus, jego ciało oraz krew, zawarty jest w tak drobnej okruszynie chleba oraz wina. To żadnego znaczenia nie posiada, jeśli tego nie docieczesz. Wystarczy, abyś wiedział, że *jest to znak boski,* w którym prawdziwie zawarty jest Chrystus, ciało i krew, w jaki sposób oraz gdzie, to pozostaw jemu",[16] i dalej napomina „raczej ćwicz i wzmacniaj wiarę swą, wtedy doznasz jak radosną, bogatą ucztę weselną oraz szczęśliwość zgotował ci Bóg twój na ołtarzu".

To też nie zdziwi nas, że Luter, niezadowolony dociekaniami w tej materji scholastyków, wprawdzie nie występując jeszcze przeciwko dogmatowi o transsubstancjacji, w sposób jednak bardzo

---

[16] l. c. str. 749 n. Ettlich uben yhre kunst und subtilickeit, trachten, wo das brott bleybt, wans yn Christi fleysch vorwandelt wirt, und der weyn yn seyn blut, auch wie unter sso eynem cleynen stuck brotts und weyns muge der gantz Christus, seyn fleysch und blut, beschlossen seyn. Da ligt nit an, ob du das nit suchist. Es ist gnug, das du wissest, es sey eyn gottlich tzeychen, da Christus fleysch und blut warhafftig ynnen ist, w' und wo, lass yhm befollen seyn.

charakterystyczny dla ówczesnego swego stanowiska wręcz oświadcza: „Bacz, albowiem więcej ci potrzeba, abyś pilnował duchowego, aniżeli przyrodzonego ciała Chrystusowego, więcej potrzeba wiary w duchowe, aniżeli w przyrodzone ciało"; przyczym dla właściwego zrozumienia słów powyższych godzi się zwrócić uwagę i na to, że pod „ciałem duchowym" Chrystusa rozumie on „społeczność jego świętych", jak to wyraźnie zaznaczył był kilka zaledwie wierszy powyżej. A więc znowu to samo, co już poprzednio podkreśliliśmy. W sakramencie ważniejszą jest rzeczą wiara w ciało duchowe Chrystusa, w społeczność duchową z Chrystusem i jego świętemi, ze zborem, aniżeli wiara w cielesną, przyrodzoną społeczność z nim przez spożywanie jego ciała i krwi.

A to podkreślenie przedewszystkim duchowej społeczności w sakramencie nie jest bynajmniej rzeczą przypadku. Wynika ono z przeciwieństwa Lutra do magicznego wręcz sakramentalizmu, który znalazł swój wyraz w t. zw. „opus operatum", co Luter słusznie określa jako „czyn, który działa przez samo sprawowanie jego" niezależnie zupełnie od usposobienia sprawującego oraz przyjmującego. Występując przeciwko tego rodzaju poniekąd magji sakramentalnej, Luter wręcz podkreśla jej związek z mylnym według niego poglądem na obecność Chrystusa w sakramencie. Mówi bowiem, że „opus operatum" stąd pochodzi, że „w sakramencie tym raczej spoglądają na przyrodzone ciało Chrystusowe, aniżeli na społeczność, ciało duchowe".

Oto pogląd Lutra, jak nam się on przedstawia na podstawie jego „Nauki kaznodziejskiej o przenajświętszym sakramencie świętego, prawdziwego ciała Chrystusowego oraz o bractwach". I wydaje mi się, że mimo, iż Luter nie zerwał tu jeszcze zupełnie z poglądem tradycyjnym, zwłaszcza z dogmatem transsubstancjacji, który odpowiadał jego pragnieniu rzeczywistej obecności Chrystusa w sakramencie zgodnie z chrystocentrycznym nastawieniem jego religijności, to jednak pokrewieństwo jego poglądu ówczesnego ze stanowiskiem zajętym następnie przez Kalwina, a nawet przez Zwingliego bije wprost w oczy.

Luter sam to zrozumiał następnie, a i wyraźnie to wypowiedział. Wówczas mianowicie, gdy w roku 1524, sam zajmując już odmienne nieco stanowisko, zetknął się z poglądem Zwingliego, i gdy utożsamiając, mylnie zresztą, pogląd Zwingliego ze stanowiskiem Karlstadta, w liście do chrześcijan w Strassburgu z dnia 15 grudnia 1524 roku oświadcza: „Wyznaję, że gdyby przed pięciu laty Dr. Karlstadt lub ktokolwiekbądź zdołałby okazać mi, że w sakramencie niemasz nic poza chlebem oraz winem, ten wyświadczyłby mi wielką przysługę. Wówczas bowiem przechodziłem tak ciężkie doświadczenia, do tego stopnia stałem pod przymusem i wiłem się, że chętnie byłbym się z tego wyrwał, albowiem dobrze wiedziałem, że przez to mógłbym był zadać papiestwu największy cios."[17] Po tym wyznaniu, dotyczącym przeszłości, nieco dalej zaraz mamy w tym liście drugie wyznanie, dotyczące obecnej jego świadomości. Pisze bowiem: „Jestem jednak pojmany, nie mogę się wydostać, tekst przemawia zbyt potężnie i niepodobna go wyrwać z właściwego zrozumienia."

Bo rzeczywiście wówczas w roku 1519 konserwatyzm religijny Lutra oraz głębokie jego przywiązanie do kościoła walczyły z jego świadomością reformatorską, przyczym narazie pod wpływem coraz głębszego przenikania w istotę ewangelji, konserwatyzm ustępował coraz więcej. Wynika to zupełnie wyraźnie zaraz z następnej pracy Lutra, poświęconej zagadnieniu sakramentów wogóle. Mam na myśli rozprawę „O niewoli babilońskiej kościoła",[18] jedną z trzech t. zw. wielkich prac reformatorskich z roku 1520. Gdy bowiem w pierwszej z tych prac, w traktacie „Do chrześcijańskiej szlachty narodu niemieckiego o naprawie stanu chrześcijańskiego" akcentuje on zasadę powszechnego kapłaństwa wiernych, i wobec tego wzywa laików do podjęcia sprawy reformy kościoła, przedewszystkim co do strony zewnętrznej, wysuwając również szereg punktów natury społecznej, już w drugiej pracy „O niewoli babilońskiej kościoła" zajmuje się zagadnieniem reformy nauki i dog-

---

[17] Ed. W. Tom 15, str. 391 — 397. Słowa zacytowane znajdują się na str. 394.

[18] Ed. W. Tom 6, str. 497 — 573. „De captivitate Babylonica ecclesiae. Praeludium Martini Lutheri."

matów, widząc przedewszystkim w sakramentaliźmie ową potęgę, która sprawiła niewolę kościoła. Dopiero po rozprawieniu się w traktacie tym z ową potęgą niebezpieczną, wznosi się Luter w trzeciej pracy reformatorskiej „O wolności chrześcijanina" na wyżyny świadomości reformatorskiej. W tej bodaj najwspanialszej ze wszystkich prac Lutra pozytywnie już określa on ugruntowaną na zasadach reformacji, a raczej ewangelji wolność chrześcijanina, który złączony z Chrystusem, na podstawie słowa jego, w wierze osiąga sprawiedliwość a wraz z nią i wolność prawdziwą, tak, iż praca ta w istocie rzeczy jest wyrazem zasadniczego w tej mierze przeświadczenia Lutra, ujętego w owe wspaniałe w swym brzmieniu paradoksalnym słowa: „Chrześcijanin jest wolnym panem wszech rzeczy i nikomu nie poddany; Chrześcijanin jest ochotnym sługą wszech rzeczy i każdemu poddany."

Lecz powróćmy do naszej rozprawy „O niewoli babilońskiej kościoła", powstałej na wyżynach twórczości Lutra. Tenorem jej jest przeciwieństwo do sakramentalizmu, jeśli zaś chodzi o zagadnienie sakramentu ołtarza, to dogmat transubstancjacji mocno tu już jest nadwyrężony, choć wyczuwamy zarazem z jaką trudnością przychodzi Lutrowi zerwanie z tym dogmatem rzymskim. Przecież wraz z transubstancjacją w znakomitej mierze narażony został na szwank, wypływający z zasadniczego nastawienia religijnego Lutra, postulat rzeczywistej obecności w sakramencie ciała i krwi Chrystusowej. To też przystępując do omówienia tej pracy reformatora, odrazu wypada nam stwierdzić, że postulat ten znacznie mniej został tu uwydatniony, aniżeli jeszcze w omówionej poprzednio „Nauce kaznodziejskiej."

Występuje to na jaw chociażby już w samej nazwie sakramentu. Luter bowiem niemal stale mówi tu o „sakramencie chleba", przyczym i to nawet czyni nie bez zastrzeżeń, skoro poruszając zagadnienie liczby sakramentów wręcz mówi: „Przedewszystkim wypada mi zaprzeczyć istnieniu siedmiu sakramentów, i *do czasu* zatrzymać się tylko przy trzech: chrzcie, kajaniu oraz chleba, chociaż i przez nie kurja rzymska sprowadziła na nas nędzę niewoli, a ko-

ściół w zupełności pozbawiła jego wolności, tak że, jeślibym chciał posługiwać się mową pisma, mówiłbym zaledwie o jednym sakramencie, oraz o trzech znakach sakramentalnych." [19]

Zasadnicze to oświadczenie wymaga chociażby krótkiego omówienia. A więc owo podkreślenie przez Lutra, że zatrzymuje się na trzech sakramentach jedynie „do czasu", dokładniej byłoby nawet „przez wzgląd na warunki chwilowe", czy nie jest zasadniczym stwierdzeniem przeciwieństwa do sakramentalizmu, który każe mu właściwie zatrzymać się na jednym tylko sakramencie, którym jest słowo Boże, i udzielona w nim obietnica łaski, a nawet o chrzcie, kajaniu [20] oraz chlebie mówić jedynie jako o „znakach sakramentalnych."

Przechodząc dalej już do omówienia poglądów Lutra na „sakrament chleba", jak one przedstawiają się nam na podstawie tej pracy reformatora, na każdym niemal kroku wyczuwamy, jak silnie Luter związany był jeszcze z przeszłością, oraz jak trudno przychodziło mu wyzwolić się w duchu reformatorskim z dotychczasowych zwyczajów i praktyk kościelnych. Najwyraźniej może występuje to na jaw, gdy mówi on o spożywaniu sakramentu pod jedną postacią. Czyż nie znamienne są następujące jego słowa: „Pierwsza niewola wynikająca z tego sakramentu dotyczy jego istoty lub jego całości nienaruszonej, której pozbawiła nas tyranja rzymska. Nie jakoby grzeszyli przeciwko Chrystusowi ci, co jednej tylko używają posta-

---

[19] l. c., str. 501. Principio neganda mihi sunt septem sacramenta et tantum tria *pro tempore* ponenda, Baptismus, Poenitentia, Panis, et haec omnia esse per Romanam curiam nobis in miserabilem captivitatem ducta Ecclesiamque sua tota libertate spoliatam, quamquam, si usu scripturae loqui velim, non nisi unum sacramentum habeam et tria signa sacramentalia.

[20] Słowo „poenitentia" tłumaczę przez „kajanie", tak, jak to czynił już Szymon Budny w słusznym wyczuciu, że wyraz „pokuta" nie oddaje istotnej treści biblijnego pojęcia μετάνοια, przetłumaczonego na łacinę wyrazem „poenitentia". Wyraz pokuta, zwłaszcza gdy zestawimy go ze zwrotem o nałożeniu pokuty, ujmuje rzecz czysto zewnętrznie, odpowiadałby więc raczej tej części sakramentu „poenitentiae", która ogranicza się zadośćuczynieniem — „satisfactio operum". Nasuwający się wyraz „żal", „skrucha" odpowiadałby znów „contritio cordis", która według nauki kościoła rzymskiego znów stanowi zaledwie część sakramentu „poenitentiae". Wydaje mi się więc, że słowo „kajanie" najlepiej może oddaje biblijne pojęcie złączone z wyrazem „poenitentia".

ci, *skoro Chrystus nie nakazywał używania jakiejkolwiekbądź z nich,* pozostawiając to osądowi każdego poszczególnego, gdy rzekł: „Ilekroć to czynić będziecie, czyńcie to na moją pamiątkę". Grzeszą natomiast ci, co wzbraniają dwuch postaci tym, którzy zgodnie z osądem własnym chcą ich używać, przyczym wina nie jest po stronie laików, lecz kapłanów. Sakrament nie jest sprawą księży lecz wszystkich, ani też księża nie są panami, lecz sługami, którzy powinni udzielać dwuch postaci żądającym tego, ilekroć by tego wymagali." [21]

A więc Luter, w istocie rzeczy przywiązany do kościoła i jego zwyczajów, nie występuje przeciwko ustalonej praktyce kościoła, protestuje jedynie przeciwko przymusowi, który pod tym względem istnieje. To też zaraz dalej wyraźnie oświadcza: „Nie o to mi chodzi, aby siłą zdobyć spożywanie pod dwiema postaciami, jak gdybyśmy zniewoleni byli do tego koniecznością nakazu. Pouczam natomiast sumienia, aby każdy znosił tyranję rzymską, zarazem jednak zdawał sobie sprawę z tego, że *dla jego grzechu* odebrano mu siłą to, co jest jego prawem w stosunku do sakramentu. Chodzi mi jedynie o to, aby nikt nie usprawiedliwiał tyranji rzymskiej, jak gdyby postępowała ona słusznie, gdy laikom wzbrania jednej z dwuch postaci, lecz abyśmy raczej gardzili nią i nie zezwalali na to, a mimo to znosili ją nie inaczej jednak, jak gdybyśmy, pozostawając w niewoli tureckiej, nie mogli przyjmować żadnej z dwuch postaci. Oto com powiedział, — tu Luter przypomina pogląd, wypowiedziany jeszcze w „Nauce kaznodziejskiej" z roku 1519, i zarazem poddaje go pewnej rewizji, — gdy wydawało mi się być rzeczą piękną, aby uchwałą soboru powszechnego zniesiona została niewola ta, i przywrócona nam została wolność chrześcijańska z niewoli tyrana rzymskiego, każdemu zaś poszczególnemu pozostawiono by dowoli żądanie oraz korzystanie z sakramentu."

Przytoczyłem powyższe wywody Lutra celem wykazania, z jednej strony jak silnie przywiązany on był do dotychczasowej praktyki kościoła, skoro przecież nawet nie domaga się stanowczo udzie-

[21] l. c., str. 507.

lania sakramentu pod dwiema postaciami, lecz zgadza się, aby rzecz tę pozostawić osądowi oraz uznaniu poszczególnych jednostek, ale jednocześnie też celem stwierdzenia, i to nader dobitnego tej myśli, którą Luter wypowiedział już w „Nauce kaznodziejskiej", że sakrament w żadnym przypadku nie powinien być narzucany ani też traktowany jako „opus operatum."

Lecz przechodzę do zagadnienia innego, w danym wypadku ważniejszego dla nas. Jakże się ma sprawa z uznaniem lub też odrzuceniem dogmatu transsubstancjacji, oraz w związku z tym z rzeczywistą obecnością ciała oraz krwi Chrystusowej w „sakramencie chleba"?

Omawiając to zagadnienie Luter pozwala nam wczuć się w tę walkę wewnętrzną, którą musiał stoczyć z sobą samym, nim wreszcie doszedł do przeświadczenia reformatorskiego, które ostatecznie kazało mu zaprzeczyć dogmatowi transsubstancjacji, ustanowionemu, jak się on dobitnie wyraża, przez „kościół Tomasza t. j. Arystotelesa". Przeświadczenie, że przy ustanowieniu dogmatu tego działały nie tyle względy religijne, o które przedewszystkim zawsze chodziło Lutrowi, lecz refleksje filozoficzne, — taki jest właściwy sens owego zwrotu o kościele Tomasza t. j. Arystotelesa, — uczyniła go śmielszym, tak iż w przeciwieństwie do przymusu dogmatycznego i w tej zasadniczej dla niego sprawie podkreśla on raczej zasadę wolności chrześcijańskiej. Tragicznie wprost brzmi wyznanie Lutra, iż tak długo nie widział w tej sprawie ani rady ani wyjścia, aż wreszcie nie utwierdził sumienia swego w tym przekonaniu, że jednak istnieje w sakramencie *„prawdziwy chleb oraz prawdziwe wino,* w których jest zarazem prawdziwe ciało i prawdziwa krew Chrystusa, nie inaczej jednak i nie w mniejszej mierze, aniżeli to twierdzą tamci pod swemi akcydencjami". Polemizując w dalszym ciągu z Tomaszem, stwierdza on, że Tomasz właściwie nie zrozumiał nawet Arystotelesa, tym bardziej więc na tej podstawie ani papież, ani sobór nie mógł ustanowić jakiegoś dogmatu, który wymaga oparcia w piśmie lub na objawieniu. Z rzekomego więc dogmatu transsub-

stancjacji pozostaje też zaledwie mniemanie, które każdy może zachować, ale również może odrzucić.

Całe to rozumowanie Lutra, a zwłaszcza ów zwrot dosłownie przez nas powyżej przytoczony, jest o tyle charakterystyczne, że stwierdza, jak w związku z ostatecznym odrzuceniem dogmatu transsubstancjacji w przeświadczeniu Lutra nadwątlone zostało również tak dotąd bronione przez niego przekonanie o rzeczywistej obecności ciała i krwi Chrystusowej w chlebie oraz w winie. Nader pouczająca pod tym względem, jest właśnie wzmianka Lutra o akcydencjach. Boć przecie „akcydencje" to nie istota rzeczy, substancja, lecz jedynie zewnętrzne jej przymioty. A więc do tego redukuje tu Luter obecność ciała i krwi Chrystusowej, na podstawie transsubstancjacji. Z takim poglądem nie może się on pogodzić. Zgodnie z chrystocentrycznym nastawieniem całej swej pobożności, pragnie on i w sakramencie mieć całego Chrystusa, pod warunkiem jednak, że nie będzie tu żadnego przymusu. I oto rekurując znów do koniecznej w jego zrozumieniu wolności chrześcijańskiej oświadcza wręcz: „Zgadzam się na to, aby każdy trzymał się jednego lub też drugiego mniemania, zgodnie z wolą jego. Albowiem chodzi mi jedynie o to, abym usunął skrupuły sumienia, aby nikt się nie obawiał, że winien jest herezji, jeśli wierzy, że *na ołtarzu znajduje się prawdziwy chleb oraz prawdziwe wino.* Niechaj raczej wie, że bez narażenia zbawienia swego ma zupełną wolność myśleć, mniemać i wierzyć jedno lub drugie, albowiem niemasz tu żadnego przymusu wiary. Ja osobiście idę tu za swoim przekonaniem",[22] które w dalszym ciągu tak precyzuje: „Ja *osobiście,* jeśli nie mogę dociec jakim sposobem chleb jest ciałem Chrystusa, poddaje rozum mój w niewolę posłuszeństwa Chrystusowi, pozostaję w prostocie przy jego słowie i wierzę silnie nie tylko, że ciało Chrystusa jest w chlebie, ale nawet że chleb jest ciałem Chrystusowym." [23]

To swoje stanowisko, to, że tak powiem, sacrificium intellectus, które świadczy o tym, jak wielkie było przywiązanie Lutra do koś-

---

[22] l. c., str. 508.

[23] l. c., str. 511.

cioła rzymskiego, reformator w dalszym ciągu uzasadnia w sposób nader dla niego charakterystyczny. Podkreśla bowiem wyraźnie związek stanowiska swego z dogmatem chrystologicznym, który zgodnie z chrystocentrycznym nastawieniem religijności Lutra tak olbrzymie dla niego posiadał znaczenie. Tak więc czytamy w dalszym ciągu jego wywodów: *„Jako więc rzecz się ma w Chrystusie, tak też w sakramencie.* Dla cielesnego bowiem zamieszkiwania boskości nie jest rzeczą konieczną *przeistoczyć natury ludzkiej,* aby boskość zachowana została pod przymiotami natury ludzkiej. Lecz przy zachowaniu nienaruszonym jednej jako też drugiej natury prawdziwie mówi się: „Ten człowiek jest bogiem, ten bóg jest człowiekiem". I chociażby nawet filozofja tego nie ogarnęła, to jednak ogarnia to wiara. A większa wszak jest powaga słowa bożego, aniżeli pojętność rozumu naszego. Tak więc aby w sakramencie obecne były prawdziwe ciało i prawdziwa krew, nie jest rzeczą konieczną przeistaczać chleb oraz wino, aby Chrystus zachowany został pod przymiotami, lecz przy równoczesnym zachowaniu jednego oraz drugiego prawdziwie mówi się: „ten chleb jest ciałem moim, to wino jest krwią moją" i nadwrót. *Narazie* więc tak chcę to rozumieć ku chwale świętych słów Boga, co do których nie ścierpię, aby zostały pogwałcone przez mędrkowanie ludzkie oraz przekręcone w obce im znaczenie. Zgadzam się jednak na to, aby inni trzymali się onego drugiego mniemania, ustanowionego w dekretale „Firmiter", — Luter ma tu na myśli t. zw. Innocentianum, dekret czwartego soboru Lateraneńskiego z roku 1215, ustanawiającego dogmat transsubstancjacji, — z tym jednak, aby nie zniewalali nas do przyjęcia ich mniemań jako artykułu wiary." [24]

---

[24] l. c., str. 511 i 512. *„Sicut ergo in Christo res se habet, ita et in sacramento.* Non enim ad corporalem inhabitationem divinitatis necesse est transsubstanciari humanam naturam, ut divinitas sub accidentibus humanae naturae teneatur. Sed integra utraque natura vere dicitur „Hic homo est deus, hic deus est homo". Quod et si philosophia non capit, fides tamen capit. Et maior est verbi dei auctoritas quam nostri ingenii capacitas. Ita in sacramento ut verum corpus veraque sanguis sit, non est necesse panem et vinum transsubstantiari, ut Christus sub accidentibus teneatur, sed utraque simul manente vere dicitur „hic panis est corpus meum, hoc vinum est sanquis meus" et econtra. Sic *interim sapiam* pro honore sanctorum verborum dei, quibus per humanas ratiunculas non patiar vim fieri et ea in alienas significationes torqueri: permitto

Tu oto staje przed nami Luter w swym wewnętrznym zmaganiu się, które przechodzi on w okresie 1520 roku, gdy pisze rozprawę „O niewoli babilońskiej kościoła”. Na ową walkę wewnętrzną wyraźnie wszak wskazuje owo nader znamienne „narazie”, gdy wypowiedział on swój osobisty pogląd na istotę wieczerzy. Z jednej więc strony w duszy Lutra coraz silniej budzi się świadomość reformatorska o wolności chrześcijańskiej, co niebawem, w tym samym jeszcze roku, miało znaleźć swój wyraz w potężnym traktacie reformacyjnym „O wolności chrześcijanina”, — z drugiej strony nader silnie też czuje się on być związanym z przeszłością, z całą nie tylko nauką, ale nawet praktyką kościoła. Z jednej strony sprzeciwia się on w głębokim a słusznym wyczuciu religijnym wymysłowi „kościoła arystotelesowego”, dogmatowi transsubstancjacji, który w jego przeświadczeniu pozbawia go *całego* Chrystusa, — tak jak to później za Lutrem ujął i dobitnie wyraził nasz Wacław Agryppa, według mnie autor „Apologeticusa”, gdy pisząc w tej materji mówi: „Accidentia sine subiecto jakoby właśnie rzekł: czczego motyla pożywają”,[25] — aby znów, ustępując nawet tym, którzy i nadal chcą trzymać się tego „mniemania”, podkreślić, że jednak dla niego „chleb jest ciałem Chrystusa”, bo tego wymaga nie tylko biblicyzm jego, ale również chystocentryczne nastawienie jego religijności, i oparty na tej religijności dogmat chrystologiczny.

Jaki pogląd ostatecznie zwycięży w tym tragicznym zmaganiu się reformatora?

Odpowiedź na to pytanie znajdziemy, gdy zastanowimy się nad tym, co Luter w dalszym ciągu tej swojej rozprawy mówi o istotnym znaczeniu mszy, czyli sakramentu chleba. Okazuje się bowiem, że cała zgubna praktyka dotychczasowa kościoła oparta jest na mszy, która sama jest jednym wielkim nadużyciem, skoro spogląda się na mszę jako na uczynek dobry oraz ofiarę. Według Lutra bowiem msza nie jest ofiarą, lecz testamentem Chrystusowym, obiet-

---

tamen aliis opinionem alteram sequi, quae in decretali „firmiter“ statuitur, modo non urgeant suas opiniones pro articulis fidei a nobis acceptari“.

[25] „Apologeticus“, Kraków, 1932 w „Bibljotece Pisarzów Polskich“ Nr. 84, str. 71 uwaga do wiersza 1510.

nicą,[26] tak że „jedynie godnym przygotowaniem do mszy i właściwym jej używaniem jest wiara, która wierzy mszy t. j. obietnicy Boga". To też „cała moc oraz znaczenie mszy opiera się na słowach Chrystusowych, w których zaświadcza on, iż udziela odpuszczenia grzechów wszystkim, którzy wierzą, że za nich zostaje wydane ciało jego oraz wylana krew jego." [27]

To jest rzeczą najważniejszą, gdzie bowiem niemasz wiary, tam zbyteczne są wszelkie poczynania nasze oraz praktyki kościoła. Lecz czemuż w takim razie wogóle istnieją różnego rodzaju obrządki, jako też msza t. j. sakrament chleba, chrzest i t. p.? Luter wyjaśnia to w sposób następujący: „Bóg zwykł do każdej swej obietnicy dodawać *znak pewien,* swego rodzaju upominek oraz przypomnienie swej obietnicy".[28] Tak postępował on za czasów przymierza starego, tak też ma się rzecz w stosunku do mszy. I oto w związku z tym precyzuje on pozytywnie stanowisko swoje, stwierdzając, że i „do mszy, która jest koroną jego obietnic, dodał on *znak pamiątkowy* tej wielkiej obietnicy swojej, mianowicie swe własne ciało oraz swą własną krew w chlebie oraz w winie, jako też mówi on: „To czyńcie na moją pamiątkę". Tak też we chrzcie dodał on do słów obietnicy *znak zanurzania* w wodzie. Z tego poznajemy, że w każdej obietnicy Bożej przedstawiono nam dwie rzeczy: słowo oraz znak, abyśmy doszli do świadomości, że *słowo jest testamentem, znak zaś sakramentem,* jako też we mszy: *Słowo Chrystusa jest testamentem, chleb oraz wino — sakramentem.* Jako więc większa moc spoczywa w słowie aniżeli w znaku, tak też więcej zależy na testamencie, aniżeli na sakramencie. Albowiem człowiek posiadać może oraz używać słowa lub testamentu również bez znaku lub sakramentu. „Wierz", mówi Augustyn, „i już spożyłeś". A komuż okazuje się wiarę, przecież tylko słowu tego, który daje obietnicę. Tak więc mo-

---

[26] Ed. W. Tom VI, str. 513.

[27] l. c., str. 517. Preparatio itaque digna et usus legitime non est nisi fides, qua creditur Missae, id est, divinae promissioni... totam virtutem Missae consistere in verbis Christi, quibus testatur remissionem peccatorum donari omnibus, qui credunt corpus eius tradi et sanguinem eius fundi pro se.

[28] l. c., 517 i 518. In omni promissione sua deus fere solitus est adiicere *signum aliquod,* ceu *monumentum,* ceu *memoriale* promissionis suae.

gę codziennie i owszem co godzinę mieć mszę, albowiem mogę, ilekroć tylko zechcę, uprzytomnić sobie słowa Chrystusowe i posilić oraz wzmocnić niemi wiarę swą. To zaiste znaczy duchowo spożywać oraz pić." [29]

Oto pozycja Lutra zajęta w rozprawie „O niewoli babilońskiej kościoła". W zmaganiu się jego konserwatyzmu kościelnego z religijną świadomością reformatorską narazie conajmniej górę bierze bezwzględnie ta ostatnia. Ograniczeniu wolności chrześcijanina czy to w nakazie kościelnym przyjmowania komunji pod jedną tylko postacią, czy też w ustanowieniu dogmatu transsubstancjacji, przeciwstawia on wolność chrześcijanina, który mocen jest zgodzić się na przyjęcie jednej postaci, chleba, lub też przyjmować dary stołu Pańskiego pod dwiema postaciami, wreszcie nawet zupełnie zaniechać ich przyjmowania zewnętrznego, oraz zadowolić się wiarą, jako duchowym spożywaniem oraz piciem. Wolność istnieje również w stosunku do dogmatu transsubstancjacji. Gdy bowiem Luter pozostawia innym swobodę uznania dogmatu tego, on sam odrzuca go bezwzględnie, choć twierdzi stanowczo, że dla niego chleb jest ciałem, nie przestając zarazem być chlebem. Świadomość religijna reformatora górę też wzięła, gdy Luter przezwyciężył obecnie wszelki nawet cień magji sakramentalnej, i wobec tego z całym naciskiem występuje przeciwko „opus operatum" we mszy, i podkreśla różnicę pomiędzy istotnym testamentem Chrystusa, obietnicą przez niego daną, oraz zewnętrznym jedynie sakramentem chleba oraz wina. Zwłaszcza ten moment ostatni decydujący jest dla określenia ówczesnego stanowiska Lutra. Okazuje się bowiem, że tak silnie zawsze przez Lutra podkreślana obecność ciała oraz krwi Chrystusowej w sakramencie, niema nic wspólnego z istotą testamentu Chrystusowego, jego obietnicą odpuszczenia grzechów. Albowiem jedynie *testament ten i zawarta w nim obietnica,* — teraz rozumiemy dlaczego Luter we wstępie omawianej rozprawy „O niewoli babilońskiej kościoła" jedynym właściwym sakramentem nazywa słowo, — *wraz z wiarą, która testament ten przyjmuje,* oto co według Lutra stanowi *istotę wiary chrześcijańskiej.*

[29] l. c., str. 518.

Ale to konsekwentne, wynikające ze świadomości reformatorskiej stanowisko Lutra niebawem załamało się. W latach następnych stopniowo coraz więcej zarysowuje się nawrót do dawnych pojęć, z któremi konserwatyzm Lutra tak silnie był związany, i w których znajdował on zaspokojenie postulatu swej religijności chrystocentrycznej.

Proces ten rozpoczyna się, być może nieświadomie narazie, gdy z Wartburgu stanął on w Wittenberdze w roku 1522, aby uśmierzyć tu zaburzenia wynikłe podczas jego nieobecności. W klasztorze bowiem augustjanów w Wittenberdze domagano się natarczywie praktycznego przeprowadzenia reform, tak, że Karlstadt ulegając żądaniom tym wprowadził nie tylko komunję pod dwiema postaciami, ale zniósł zarazem spowiedź uszną, podniesienie podczas mszy, posty, a gdy w Wittenberdze zjawili się urojeńcy z Zwickau usunął również pod ich wpływem obrazy z kościołów. Już wówczas przywracając w Wittenberdze wbrew wymogom reformacyjnym dawny stan rzeczy, konserwatyzm kościelny Lutra burzył się przeciw radykalizmowi urojeńców, których narzędziem stał się Karlstadt. Przeciwieństwo to do radykalistów z natury rzeczy wzmogło się jeszcze, gdy Luter stanął w obliczu tragicznych wydarzeń wojny chłopskiej, wywołanej wprawdzie warunkami natury raczej społecznej, nie bez oddziaływania jednak na masy chłopskie również haseł reformacyjnych.

To też choć Luter jeszcze pod koniec roku 1524 mógł był powiedzieć, że wielką okazałby mu przysługę ten, ktoby przed pięciu laty oznajmił mu, że w sakramencie niemasz nic poza chlebem oraz winem, choć i wówczas już czuje się on związany brzmieniem tekstu słowa Bożego, obecnie w roku 1525, po wojnie chłopskiej, przemawia już on w sposób odmienny. Świadczy o tym jego praca „Przeciwko prorokom niebiańskim w sprawie obrazów oraz sakramentu”.[30] Praca ta wymierzona przeciwko Karlstadtowi, zwłaszcza w drugiej swej części stanowczo przeciwstawia się poglądowi jego na sakrament ołtarza, w którym Karlstadt chciał widzieć jedynie

[30] Ed. W. Tom 18, str. 37 — 214. „Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament“.

przypomnienie ofiary Chrystusowej, przyczym zwłaszcza wykład słów ustanowienia wieczerzy „To jest ciało moje", podany przez Karlstadta, żadnej nie wytrzymywał krytyki. Stanął on bowiem na stanowisku, że Chrystus, wypowiadając powyższe słowa ustanowienia, nie chleb, lecz siebie samego, swoje ciało, miał na myśli. Lecz mniejsza o to. Daleko ważniejszą było rzeczą, że Karlstadt wbrew istotnym dążeniom reformacyjnym wypowiedział był pogląd, że wspomnienie ofiary Chrystusowej ma za cel zachęcić nas do umartwiania własnego ciała i w ten sposób doprowadzić nas do życia nowego. Pogląd ten, odpowiadający znanym nam i skądinąd ascetycznym skłonnościom Karlstadta, żadnym sposobem nie dałby się pogodzić z zasadami reformacji. To też Luter, stanowczo zwracając się przeciwko niemu, wyczuł trafnie, że Karlstadt podważa wręcz podstawową tezę reformacji, — usprawiedliwienie z wiary w bezwzględne działanie łaski Bożej, — oraz wprowadza swego rodzaju synergizm, oparty na ascezie, usprawiedliwienie z własnych poczynań.

Lecz wystąpienie Karlstadta niezawodnie nie zaważyłoby w sposób tak brzemienny w następstwa na dalszym rozwoju poglądu Lutra na sakrament ołtarza, gdyby nie to, że właśnie w tym czasie, gdy umysł Lutra zaprzątnięty był niebezpiecznemi dla reformacji poglądami Karlstadta oraz innych urojeńców, po napisaniu już swej pracy „Przeciwko prorokom niebiańskim", po raz pierwszy zetknął się również z poglądem Zwingliego, który podkreślając przedewszystkim charakter pamiątkowy sakramentu, w przekonaniu Lutra odrazu stanął obok Karlstadta, jako jeden z niebezpiecznych sakramentarzy oraz urojeńców.

W rzeczywistości bowiem podobieństwo pomiędzy poglądami Zwingliego oraz Karlstadta było tylko pozorem. Zwingli bowiem z zupełnie innych wychodzi założeń, aniżeli Karlstadt. Wynika to wyraźnie chociażby z treści 18 tezy, wysuniętej przez Zwingliego na dyspucie Zurychskiej 29 stycznia 1523 r. Czytamy tam: „Że Chrystus niegdyś samego siebie wydał na ofiarę, jest to ofiara za grzechy wszystkich wierzących po wieczne czasy trwająca oraz zadośćczy-

niąca; z tego wynika, że msza nie jest ofiarą, lecz wspomnieniem ofiary, *oraz zapewnieniem zbawienia, które Chrystus nam zgotował.*" [31]

Cały ten artykuł, a zwłaszcza ostatnie jego słowa świadczą najwyraźniej o zasadniczej różnicy, jaka w danym przypadku zachodziła pomiędzy Zwinglim oraz Karlstadtem, w poglądzie na znaczenie sakramentu, mimo iż wspólnie podkreślają pamiątkowy charakter jego. Karlstadt nigdyby się nie zgodził na tak dobitne podkreślenie wyłącznie łaski Bożej w dziele zbawienia, jak to uczynił tu Zwingli, mówiąc o wiecznotrwałym znaczeniu jednorazowej ofiary Chrystusowej. A jak obca Zwingliemu była nawet myśl wszelka o własnym współdziałaniu człowieka w dziele zbawienia, jak daleki on był wszelkiemu sakramentalizmowi z tym złączonemu, to widać chociażby i z tego, co czytamy w jego traktacie „O grzechu pierworodnym", gdzie wręcz mówi on: „Ceremonje zewnętrzne nie mogą zaspokoić sumienia. Śmierć Chrystusowa byłaby zbyteczna, gdyby sprawy cielesne mogły oczyścić bezcielesną substancję duszy." [32]

Jeżeli chodzi o pozytywne ustalenie poglądu Zwingliego na zagadnienie sakramentu ołtarza, to godzi się przytoczyć to, co pisze on w obszernym swym „Wyjaśnieniu tez z 29 stycznia 1523 roku" w lipcu tegoż roku.[33] „To też przyjmowanie tego pokarmu — mowa o darach sakramentu ołtarza,—przed kilku laty nazywałem wspomnieniem męki Chrystusowej, nie zaś ofiarą. Po niejakim jednak czasie Marcin Luter nazwał pokarm ten testamentem, której to nazwie chętnie ustąpię pierwszeństwa. On bowiem nazwał go tak, ma-

[31] Corpus Reformatorum. Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, Tom I, str. 460. „Dass Christus sich selbs einest uffgeopfert, in die ewigheit ein während und bezalend opfer ist für aller gloubigen sund; darus ermessen würt, die mess nit ein opfer, sunder des opfers ein widergedechtnuss sin und sichrung der erlösung, die Christus unss bewisen hat".

[32] Cytuję według: Jüngst und Rinn: „Dogmengeschichtliches Lesebuch". Tübingen. Mohr., 1914, str. 392.

[33] Corp. Ref. Vol. 89. „Zwinglis Werke", Tom II, str. 1 — 457. „Usslegen und gründ der schlussreden oder articklen durch Huldrychen Zwingli, Zürich uff den 29. tag jenners im 1523. jar ussgangen". Przytoczony powyżej wyjątek znajdujemy na str. 137 i 138

jąc na względzie przyrodzenie oraz właściwość jego, — „nach siner natur und eigenschafft", — ja zaś nazwałem go, mając na względzie używanie jego i postępowanie z nim,—„nach dem bruch und verhandlung", usus et actio, — tak że pomiędzy dwoma temi określeniami niemasz przeciwieństwa. Chrystus bowiem używał obu nazw, tak jak i Paweł. To też zrozum to w sposób następujący: Krew oraz śmierć Chrystusowa są tym, na czym opiera się nowy oraz wieczny testament, tak że wszyscy, którzy pragną być przyjaciółmi oraz dziećmi Boga, mogą dostąpić tego jedynie przez krew Chrystusową. Skoro tylko uwierzą, że Chrystus męką oraz krwią swoją zbawił nas i oczyścił, są oni dziećmi Bożemi; na tym bowiem polega zapis lub testament, który Chrystus ustanowił we własnej krwi swojej. Tak więc miano „testament" wskazuje na przyrodzenie, właściwość oraz istotę ciała i krwi Chrystusowej; wobec czego ustępuję ze swym mianem. Słowo bowiem „wspomnienie" ma swe uzasadnienie w używaniu, które sprawujemy, tak że skoro spożywamy oraz pijemy krew oraz ciało, które są testamentem Chrystusowym, czynimy to na wspomnienie tego, co niegdyś zostało zdziałane."

Bodaj wyraźniej jeszcze wypowiada się Zwingli nieco później w swoim „Wniosku w sprawie obrazów oraz mszy",[34] z końca maja 1524 roku. Tu we wstępie zaraz, mówiąc o mszy, zaznacza on: „W sprawic mszy zamiarem naszym bynajmniej nie jest, abyśmy jakimś sposobem mieli naruszyć lub usunąć sakrament ciała i krwi Chrystusowej, lub też osłabić ustanowienie jego".[35] Występuje jedynie przeciwko zwyczajowi odmiennego używania sakramentu przez księży oraz laików, jako niezgodnemu z ustanowieniem. Dalej wypowiada się przeciw podniesieniu, podkreśla ofiarny charakter śmierci Chrystusowej w przeciwieństwie do pamiątkowego charakteru sakramentu samego, aby wreszcie w ten sposób pozytywnie

---

[34] Corp. Ref. „Zwinglis Werke", Tom 3, str. 114 — 131: „Vorschlag wegen der Bilder und der Messe".

[35] l. c., str. 123, „Der mess halb ist unser fürnemen nit, das wir das sacrament des fronlychnams und blutes Christi einigen weg anrüren wellind abzestellen oder an sinem ufsatz schwechen".

wypowiedzieć się o istocie sakramentu. „Sakrament ten jest zewnętrzną oraz wewnętrzną społecznością chrześcijan, jako to jaśnie wynika ze słów Pawła I. Kor. 10. Napój dziękczynienia oraz łaski, który wysławiamy, czyż nie jest społecznością krwi Chrystusowej? A chleb, który łamiemy, czyż nie jest społecznością ciała Chrystusowego? Albowiem my, cały lud, jesteśmy jednym chlebem oraz jednym ciałem, skoro wszyscy jesteśmy uczestnikami jednego chleba. Z tych słów Pawła wyraźnie widać, że używanie sakramentu rozumiał on w ten sposób, aby chrześcijanie, *których zbawieniem Chrystus jest,* przedewszystkim wiedzieli i silnie wierzyli, że Chrystus swe ciało i krew swoją wydał na śmierć za grzechy ich. Wszyscy zaś, którzy silnie w to wierzą, są dziećmi Bożemi i jednym ciałem, a głową ich jest Chrystus. Aby zaś każdemu wiadomo było, czy i bliźni jego jest chrześcijaninem oraz serdecznym bratem jego w wierze, spożywamy i pijemy ten *sakrament ciała i krwi Chrystusowej,* abyśmy wykazali się wobec wszystkich ludzi, jako jedno ciało i jedno bractwo. W ten sposób męka Chrystusowa trwa z dobrym skutkiem nawet bez sprawowania sakramentu. Skoro jednak bracia chrześcijanie pragną również zewnętrznie uprzystępnić się wzajemnie, oraz wejść ze sobą w społeczność, musi to stać się przez używanie świętego sakramentu ciała i krwi Chrystusowej. Wynika stąd, że skoro się chce używać pamiątki tej w porządku, według ustanowienia Chrystusa, należy przystąpić do niej z sercem chrześcijańskim i w jedności braterskiej, samemu też spożywać oraz pić. W ten bowiem sposób wspólnie wspominamy oraz odnawiamy zarówno wewnętrznie, jako też zewnętrznie braterstwo, które w Chrystusie wzajemnie posiadamy. W tym zaś celu Chrystus ustanowił to wspomnienie swoje"[36].

Gdy czytamy przytoczone słowa Zwingliego, zarówno te, któremi wyjaśnił tezę 18, jako też to, co napisał w swoim „Wniosku", czyż żywo nie stają przed nami słowa Lutra o społeczności, jako istocie sakramentu, wypowiedziane w jego „Nauce kaznodziejskiej", lub też to, co napisał on w rozprawie „O niewoli babiloń-

[36] l. c., str. 124, 125.

skiej kościoła" o decydującym znaczeniu wiary w testament Chrystusowy, w przeciwieństwie do zewnętrznego używania sakramentu chleba oraz wina? Więcej powiem, czyż nie uderza nas, że Zwingli, mówiąc o sakramencie, konsekwentnie używa terminu „sakrament ciała i krwi Chrystusowej", gdy tymczasem Luter dotychczas raczej posługuje się terminem „sakrament chleba". To też stwierdzić należy z całą stanowczością, że aż do roku 1525 nie było istotnej różnicy pomiędzy Lutrem oraz Zwinglim, jeśli chodzi jedynie o pogląd ich na sakrament ołtarza.

A jednak począwszy od roku 1526 Luter występuje przeciw Zwingliemu i szwajcarom wogóle, zaliczając ich do zwalczanych przez siebie „urojeńców". Czyni to zwłaszcza w ogłoszonej wówczas „Nauce kaznodziejskiej o sakramencie ciała i krwi Chrystusowej, przeciwko urojeńcom"[37]. Zwracam tu uwagę na użyty przez Lutra termin „sakrament ciała i krwi Chrystusowej", gdy przecież poprzednio, jakośmy to widzieli, posługiwał się raczej terminem „sakrament chleba". Wystąpienie przeciwko Zwingliemu wywołane tu zostało tym, że Luter w tym czasie dowiedział się, że Zwingli w sakramencie „ciała i krwi Chrystusowej", — boć tego terminu używał przecież Zwingli niemal wyłącznie, — akcentuje przedewszystkim charakter pamiątkowy wieczerzy, słowa zaś ustanowienia, zwłaszcza zaś owo „jest" w zwrocie „to jest ciało moje" tłumaczy przez „oznacza". Na tej tylko podstawie Luter, nastrojony obecnie bojowo przeciwko wszelkim radykalistom, stawia Zwingliego oraz szwajcarów na jednej płaszczyźnie z takim Karlstadtem oraz innemi, zwalczanemi przez siebie „urojeńcami", jak to widać chociażby z następujących słów wspomnianej tylko co „Nauki kaznodziejskiej": „Na podstawie tego, w jaki sposób nakręcają oni oraz sztucznie używają słów, rozum może się przekonać, iż są oni figlarzami. Chodzi tylko o trzy słowa: „To jest ciało moje". I oto jeden z nich, — Luter ma tu na myśli Karlstadta, — daje prztyczka słóweczkowi „to", i odrywa je od chleba, wyjaśniając je w ten sposób: „Bierzcie, jedzcie! — To jest ciało moje", tak jakbym ja

---

[37] Ed. W. Tom 19, str. 482 — 523 „Sermon von dem Sacrament des leibs und bluts Christi, widder die Schwarmgeister".

teraz powiedział: „Bierz i jedz; tu siedzi Janek w kraśnej kurtce”. Drugi znów, — Luter ma na myśli Zwingliego, — bierze w obroty słóweczko „jest”, które w jego zrozumieniu tłumaczy się przez „oznacza”. Trzeci zaś, — tu mowa o reformatorze bazylejskim Oekolampadzie, — mówi, że słowa „to jest ciało moje” wykładać należy jako „to jest podobieństwo ciała mego”. Tak ustanawiają oni własne widziadła senne, bez wszelkiej podstawy w piśmie. Urojeńcy ci nie mają dla mnie żadnego znaczenia, nie zasługują też na to, aby się z niemi rozprawiano” [38].

Takie zestawienie Zwingliego z Karlstadtem oraz innemi „urojeńcami”, których rzeczywiście w wielu przypadkach niepodobna było traktować poważnie, wynikało stąd, że Luter zwalczając Karlstadta oraz „urojeńców”, jednostronnie zupełnie oraz opacznie pojmował stanowisko Zwingliego. Bo czyż nie jest to jednostronnym oraz opacznym wręcz przedstawieniem poglądu Zwingliego, gdy Luter w tejże „Nauce kaznodziejskiej” w dalszym ciągu tak się rozwodzi na temat poglądu Zwingliego na sakrament ołtarza: „Twierdzą oni, że jest to jedynie znak, na podstawie którego powinniśmy poznać oraz osądzić chrześcijan, tak iż w rzeczywistości *nic stąd nie otrzymujemy poza plewami jedynie.* Tak więc schodzą się oni, jedzą i piją dlatego, że wspominają jego śmierć. *W tym wspominaniu ma też być zawarta moc,* chleb zaś oraz wino nie są niczym więcej, jak znakiem oraz barwą, po której poznaje się, że jesteśmy chrześcijanami”[39]. Przecież Zwingli mimo wszystko do-

---

[38] l. c., tr. 498. „Aber wie diese die wort zureissen und zwingen, kann vernunfft noch wol sehen, das sie narren sind. Es sind nur drey wort „Das ist mein leib“. Da gibt einer dem wortlin „Das“ eine nasen und reissets von dem brod, Das man so solle deuten: „Nemet, esset! — Das ist mein leib“, gerade als wenn ich spreche: „Nym und ysse; hie sitz hans mit der roten Jopen“. Der ander nimpt das wortlin „ist“; das soll yhm so viel heissen als das wort „Bedeut“. Der drit sagt, „Das ist mein leib“ heisse so viel als „Das ist ein figur meines leibs“; setzen solch eigene trewme on allen grund der schrifft. Diese schwermer fechten mich nicht an, sind auch nicht werd, das man sich mit yhn schlage“.

[39] l. c., str. 503: „Sie sagen, es sol nur ein zeichen sein. dar bey man die Christen erkennen und richten solle, das wir ja nichts davon haben sollen denn die hulsen. Da komen sie zusamen, essen und trincken darumb das sie seinen tod bedencken. Inn dem bedencken sol die krafft gar stehen, das brod und wein nicht mehr sey denn ein malzeichen und farbe, dar bey man erkenne, das wir Christen sind“.

tychczas, a i później również, inaczej jednak pojmował znaczenie sakramentu obok pamiątkowego charakteru jego akcentując, w zgodzie zresztą z Lutrem, moment społeczności, no i wiarę oraz ofiarny charakter męki Chrystusowej, wyłączając wbrew Karlstadtowi wszelką myśl własnej zasługi, w czym wszystkim zgadzał się on zupełnie z Lutrem.

Ale omawiana przez nas „Nauka kaznodziejska" ma inne jeszcze znaczenie. W polemice bowiem przeciw „urojeńcom" Luter pragnie obecnie uzasadnić również swój postulat religijności chrystocentrycznej, rzeczywistą obecność całego Chrystusa w sakramencie. Luter przytym zdaje sobie sprawę, że celem uzasadnienia swego postulatu religijnego wypadnie mu zmienić dotychczasową metodę. Skoro mu bowiem dotychczas wystarczało przeświadczenie religijne, że „chleb jest ciałem", pytanie zaś w jaki sposób się to dzieje pozostawiał na uboczu, widząc w tym próżne dociekania[40], obecnie sam wkracza na tę drogę, choć i nadal zdaje sobie sprawę, że istota sakramentu nie na tym polega.

Tak więc mówi on zaraz we wstępie swej „Nauki kaznodziejskiej", że w sakramencie tym rozróżniać należy dwie rzeczy: przedmiot wiary w związku z sakramentem oraz wiarę samą. Poczym określa to bliżej w sposób następujący: „Pierwsze. — a więc przedmiot wiary — jest poza sercem, w sposób zewnętrzny jest okazywane nam przed oczyma naszemi, mianowicie sakrament sam w sobie, o którym wierzymy, że w chlebie oraz winie jest prawdziwe ciało i krew Chrystusowa. Drugie jest wewnątrz w sercu, nie może też wyjść stamtąd. Polega zaś na tym, w jaki sposób serce ma się zachować w stosunku do zewnętrznego sakramentu. Dotychczas nie wiele kazałem o sprawie pierwszej, traktując jedynie o drugiej, która też jest rzeczą najważniejszą"[41].

[40] Porównaj uwagę 16-tą.

[41] l. c., str. 482. „Das erste ist ausser dem hertzen, wird uns eusserlich fur augen gehalten, nemlich das Sacrament an yhm selbs, davon wir glewben, das ym brod und wein warhafftig Christus leib und blut ist. Das ander ist ynwendig ym hertzen, kan nicht heraus komen; Und stehet darin, wie sich das hertz gegen dem eusserlichen Sacrament halten sol. Nu habe ich bissher von dem ersten stuck nicht viel gepredigет, sondern alleine das andere, wilchs auch das beste ist, gehandelt."

Zwracam uwagę również na nowe ujęcie zagadnienia obecności ciała i krwi Chrystusowej, z którą się już tu spotykamy, w związku z tym, iż Luter tu pragnie mówić o pierwszej sprawie, którą sam uważa jako mniej ważną z religijnego zwłaszcza punktu widzenia, który nim dotychczas wyłącznie kierował. Skoro bowiem dotychczas używał zwrotów „chleb jest ciałem", lub też, że wraz z chlebem spożywamy ciało, obecnie mówi on: „*w* chlebie oraz *w* winie jest prawdziwe ciało i krew Chrystusowa". Co też uzasadnia następnie zgodnie ze swą dotychczasową religijnością wskazując na wszechobecność oraz wszechmoc Chrystusa. „Czyżby Chrystus nie zdołał sprawić tego, aby jednocześnie był w sakramencie we wszystkich miejscach"? [42] — pyta się Luter. Aby dalej wyraźniej jeszcze wypowiedzieć się słowy: „Chociaż więc jest on wszędzie, we wszystkich tworach, tak iż mógłbym go znaleźć w kamieniu, w ogniu, w wodzie, w stryczku nawet, jako więc zaiste jest tam, to jednak nie chce on, abym go tam szukał bez słowa, i rzucił się do ognia lub do wody, albo też powiesił się na stryczku. Wszędzie jest on, nie chce jednak, abyś wszędzie pragnął go namacać, lecz tam, gdzie jest słowo, tam namacaj go, wówczas prawdziwie go uchwycisz. W przeciwnym razie kusisz Boga i ustanawiasz bałwochwalstwo. Dlatego też wskazał nam właściwy sposób, jak oraz gdzie mamy go szukać oraz znaleźć, mianowicie w słowie. Tych rzeczy nie wiedzą oraz nie widzą ludzie, którzy mówią, że nie zgadza się ze sobą, aby Chrystus był w chlebie oraz w winie, ponieważ nie pojmują oni również czym jest Królestwo Chrystusowe, oraz siedzenie po prawicy Boga. Gdyby Chrystus nie był przy mnie w więzieniu, w męce oraz w śmierci, gdzieżbym miał pozostać? Lecz jest on obecny ze słowem, chociaż nie tak, jak tu w Sakramencie, gdzie łączy on swe ciało oraz krew ze słowem, aby otrzymano je również cieleśnie w chlebie oraz w winie"[43].

Lecz tu już obok argumentu wszechobecności Chrystusa, Luter — co jest rzeczą naturalną — sięga również do argumentu Pisma Świę-

---

[42] l. c., str. 487.

[43] l. c., str. 487.

tego. Słowo Boże więc stwierdza, że ciało i krew Chrystusowa jest w chlebie oraz w winie.

Ten argument, poruszony już wprawdzie w „Nauce kaznodziejskiej o sakramencie ciała i krwi Chrystusowej, przeciwko urojeńcom", rozwija obecnie Luter w nowej pracy z roku 1527 p. t. „Że te słowa Chrystusa „To jest Ciało moje" trwają w mocy swej, przeciwko urojeńcom" [44], pracy o daleko silniejszym nastawieniu polemicznym, skierowanej przeciwko wszystkim, którzy w ostatnim czasie wypowiadali się przeciwko Lutrowi. W szczególności też zwraca się ona przeciwko Zwingliemu oraz szwajcarom, wobec których Luter broni swego stanowiska w sprawie sakramentu.

Jeśli już w poprzednio omawianej pracy Lutra musieliśmy stwierdzić pewne odchylenie od dotychczasowego wyłącznie religijnego ujęcia zagadnień, na rzecz metody raczej scholastycznej, to to samo daje się stwierdzić również w nowej pracy, w której Luter inaczej zupełnie podchodzi do zagadnienia słowa Bożego.

Cóż z tego, że główną treścią Pisma Świętego dla Lutra i nadal jest obietnica Boga, obok tego coraz wyraźniej zarysowuje się nowa forma biblicyzmu jego, i to biblicyzmu skrajnego, który ślepo trzyma się słowa. Godzi się przytym zaznaczyć, że przecież i Zwingli pod tym względem nie różnił się od Lutra, albowiem i on od samego początku stał na stanowisku biblicystycznym, przyczym jednak jako humanista, którym był on z wykształcenia swego, niejednokrotnie starał się głębiej wniknąć w istotną treść Pisma Świętego. Takie zaś szukanie w Piśmie Świętym właściwej treści wydaje się Lutrowi rzeczą conajmniej podejrzaną. Luter bowiem w dotychczasowych walkach swoich z radykalistami w rodzaju Karlstadta oraz proroków cwikawskich, którzy dowolnie zazwyczaj operowali słowami Pisma, powołując się czy to na ducha, czy też na światło wewnętrzne, które są ich udziałem, doszedł do tego, że coraz silniej akcentował raczej literę Pisma, tak że pierwotny biblicyzm coraz więcej przeradza się raczej w werbalizm biblijny. I oto takie czysto werbalistyczne pojmowanie Pisma Świętego Luter stosuje

---

[44] Ed. W. Tom 23, str. 38 — 283. „Dass diese Wort Christi „Das ist mein Leib" noch fest stehen, wider die Schwärmgeister".

obecnie również przy omawianiu spornych zagadnień, dotyczących sakramentu ołtarza, co niewątpliwie musiało w znakomitej mierze utrudnić, i owszem wręcz uniemożliwić wszelkie porozumienie się z Zwinglim. Taka zmiana w ujęciu zagadnień przez Lutra staje się tym bardziej zrozumiała, skoro uwzględnimy podkreślony już poprzednio konserwatyzm Lutra, który nawet nie zupełnie jeszcze zerwał z dogmatem transsubstancjacji. Chleb jest ciałem, wraz z chlebem przyjmujemy ciało, w chlebie jest ciało — oto zwroty jego, których dotychczas używa, co wszystko znów ma swe uzasadnienie w chrystocentrycznym nastawieniu religijności Lutra.

Lecz zmiana w usposobieniu Lutra idzie jeszcze dalej. Wobec licznych wystąpień, wywołanych „Nauką kaznodziejską o sakramencie ciała i krwi Chrystusowej, przeciwko urojeńcom", wystąpień, w których radykalizm urojeńców przejawiał się w całej pełni, Luter wstrzymuje w pewnej mierze swój zapał reformacyjny, nawracając coraz wyraźniej do poglądów dawnych, nie wyłączających nawet sakramentalizmu ze wszystkiemi jego następstwami.

W stosunku do sakramentu ołtarza najwyraźniej dostrzegamy to już w pracy Lutra: „Że te słowa... trwają w swej mocy", skierowanej przeciwko urojeńcom wogóle, w szczególności zaś przeciwko Zwingliemu oraz szwajcarom. Jak już sam tytuł pracy na to wskazuje, biblijny werbalizm Lutra występuje tu w całej pełni. Pierwszym i zasadniczym argumentem, którego używa dla udowodnienia swej tezy religijnej, rzeczywistej obecności ciała i krwi Chrystusowej w chlebie oraz winie, jest wyraźne brzmienie słów ustanowienia sakramentu, co, jak Luter wywodzi, nawet dziecko stwierdzić może. Dla zilustrowania biblijnego werbalizmu Lutra nie od rzeczy może będzie przytoczyć tu charakterystyczny wyjątek z argumentacji Lutra. Czytamy więc: „To też wynikiem jest, że my mamy za sobą jasne oraz proste słowa pisma, które brzmi: Bierzcie, jedzcie, to jest ciało moje. To też niema potrzeby, ani też nie można nas zmusić, abyśmy dla uzasadnienia tych słów tekstu przytoczyli inne dowody z pisma, — chociaż moglibyśmy to z łatwością uczynić, — oni natomiast powinni przytoczyć dowód z pisma, któryby brzmiał: To oznacza ciało moje, lub też: To jest znak ciała

mego. My zaś tym razem nie zamierzamy okazać djabłu czci oraz przytoczyć innych dowodów z pisma poza tym wyrokiem: To jest ciało moje. Tymbardziej, że nawet wtedy gdybyśmy nałożyli wszystkie okulary, które są na świecie, nie znaleźlibyśmy u żadnego z ewangelistów słów: Bierzcie, jedzcie, to jest znak ciała mego, lub też to oznacza ciało moje. Natomiast to znajdujemy i bez okularów, tak, że i małe dzieci mogą to przeczytać: Bierzcie, jedzcie, to jest ciało moje. To też prosimy urojeńców, aby nie wymagali od nas dowodu na te słowa tekstu: To jest ciało moje. W tej sprawie niechaj zapytają się chłopców w wieku począwszy od lat siedmiu, którzy w szkole uczą się liter tych to słów, gdyż biblja istnieje w językach greckim, łacińskim oraz niemieckim. Natomiast to powinni uczynić, okazać nam biblję, w którejby napisano było: To jest znak ciała mego. Skoro zaś tego uczynić nie mogą, aby czas pewien poddali zarówno gęby swoje, jako też pióra posłuszeństwu, aż nie zdobędą takiej biblji, albo też nie wykażą słusznemi dowodami, że taki tekst tak należy ująć. Aż do tego zaś czasu, aby milczeli i nie chełpili się, wołając: Gdzież jest pismo? Gdzież jest pismo? Chyba, że tym wołaniem swoim zwracaliby się jedynie do siebie samych, nie zaś do nas. Postępują bowiem wbrew własnemu sumieniu"[45].

Przytaczam słowa powyższe, skierowane przeciwko Zwingliemu oraz Oekolampadowi, jako dowód, że i w danym przypadku Luter, występując przeciwko szwajcarom, działał raczej pod wpływem przeciwieństwa swego do właściwych urojeńców, dowolnie operujących słowami pisma, oraz powołujących się na „ducha" oraz „światło wewnętrzne". Argumentowanie bowiem szwajcarów nic z tym wszystkim nie miało wspólnego, opierało się bowiem na gramatycznym komentowaniu tekstu, które bynajmniej nie wyłączało możliwości przenośni w słowach ustanowienia wieczerzy.

Lecz Luter czuje jak gdyby sam, że ten czysto zewnętrzny, a przyznać trzeba mało przekonywujący argument, nie wystarcza, to też w dalszym ciągu stara się uzasadnić odpowiadającą jego po-

---

[45] l. c., str. 94 i 96.

trzebie religijnej tezę, obecności ciała i krwi Chrystusowej w chlebie oraz winie sakramentu, znanym nam już argumentem wszechobecności (ubiquitas) Chrystusa, który wynikał z jego religijności chrystocentrycznej. I oto ten argument religijny stawia on i obecnie nawet wyżej, aniżeli to co dotychczas powiedział o znaczeniu słów ustanowienia. Przecież dopuszcza on nawet myśl, że owe słowa sakramentalne: To jest ciało moje, mogłyby być zupełnie pominięte, a i wówczas należałoby mówić o obecności Chrystusa w sakramencie, i owszem, podkreślenie obecności tej byłoby wprost koniecznością, niezależnie od tego, w jakiej formie myśl tę wypowiadamy. I oto rzecz charakterystyczna. Skoro Luter tylko sięga po owe argumenty, wypływające z jego swoistej religijności chrystocentrycznej, natychmiast ustępują wszelkie nawyki scholastyczne, które w rozumowym uzasadnieniu postulatów religijnych szukają odpowiedzi na pytania, jak, gdzie, dlaczego i t. d. To też bynajmniej nie przecząc samemu sobie, może on w dalszym ciągu argumentowania swego wręcz oświadczyć: „Gdyby więc Chrystus nawet nie wypowiedział przy wieczerzy owych słów: To jest ciało moje, to jednak słowa: Chrystus siedzi po prawicy Boga, wymagają tego, aby ciało oraz krew jego były obecne tu (w sakramencie), jako też w każdym innym miejscu. I nie potrzeba tu żadnej transsubstancjacji lub przemiany chleba w ciało jego. A jednak może być obecne, podobnież jak i prawica Boga, bynajmniej nie musi być przemieniona w wszystkie rzeczy, chociaż przecież jest ona obecna oraz jest we wszystkim. W jaki zaś sposób to się dzieje, tego nie potrzeba nam wiedzieć, w to powinniśmy wierzyć, ponieważ zarówno pismo, jako też i skład wiary potwierdzają to w sposób wręcz potężny. My nędzni grzesznicy przecież nie jesteśmy tak niedorzeczni, abyśmy wierzyli, że ciało Chrystusowe jest w chlebie, i to w sposób tak jawnie widoczny, jak chleb w koszyku lub wino w kielichu, jako to urojeńcy chętnie nam przypisują, aby w ten sposób pochlebiać sobie przez wytykanie naszej głupoty. My bowiem wierzymy wprost, że ciało jego jest obecne, jako na to wskazuje brzmienie słów jego: To jest ciało moje. Jeśli zaś zarówno Ojcowie, jako i my niekiedy mówimy: Ciało Chrystusowe jest

w chlebie, to dzieje się to w prostocie dlatego, że wiara nasza chce wyznać obecność ciała Chrystusowego. Pozatym moglibyśmy też chętnie uznać, aby mówiono: *Jest w chlebie, Jest chlebem, Jest tam, gdzie jest chleb, lub też jakby kto chciał.* O słowa sprzeczać się nie chcemy. Aby tylko zachowana została treść, że nie jest to zwykły chleb, który spożywamy w wieczerzy Chrystusowej, że jest tam ciało Chrystusowe." [46]

Już chociażby z tych powyżej przytoczonych słów Lutra widać, że podkreślając wprawdzie z całą stanowczością rzeczywistą obecność ciała i krwi Chrystusowej w sakramencie ołtarza, — było to bezwzględnym postulatem jego religijności, — nie czyni to jednak w sposób tak bezwzględny, jak to widzimy u niego w okresie późniejszym, w szczególności po rozmowie Marburskiej. Przekonamy się o tym i wówczas, gdy zajmiemy się teraz stanowiskiem Lutra w stosunku do tych, którzy niegodnie lub też nawet bez wiary przystępują do sakramentu. I tu stanowisko jego nie jest jeszcze zupełnie jednolite. Tak więc może on w tej materji nawiązując do słów apostoła Pawła I Kor. 11, 29 powiedzieć: „Kto niegodnie je chleb ten, zawinił wobec ciała Pańskiego". To też nie powinniście byli nas pouczać, że spożywanie cielesne nie ma żadnego znaczenia. My bowiem twierdzimy więcej i powiadamy, że spożywanie cielesne bywa

---

[46] l. c., str. 144. Was wil nü hie werden? Es wil das draus werden, Wenn Christus ym abendmal diese wort, (Das ist mein Leib), gleich nie hette gesagt noch gesetzt so erzwingens doch diese wort, (Christus sitzt zur rechten Gotts), das sein leib vnd blut da müge sein, wie an allen andern ortern, und darff hie nicht einiger transsubstantiation odder verwandelung des brods ynn seinen leib, kan dennoch wol da sein gleich wie die rechte hand Gotts nicht drumb mus ynn alle ding verwandelt werden ob sie wol da vnd drynnen ist Wie aber das zugehe, ist vns nicht zu wissen wir sollens glauben, weil es die schrifft vnd artickel des glaubens so gewaltiglich bestettigen, Wir arme sunder sind ia nicht so toll, das wir gleuben, Christus leib sey ym brod, auff die grobe sichtbarliche weise wie brod ym korbe odder wein ym becher, wie vns die schwermer gerne wolten aufflegen, sich mit vnser torheit zu kutzeln, Sondern wir gleuben, stracks, das sein leib da sey, wie seine wort drauff lauten vnd deuten, das ist mein leib etc. Das aber die veter vnd wir zu weilen so reden, Christus leib ist ym brod geschicht einfeltiger meynüng darümb, das vnser glaube wil bekennen, das Christus leib da sey. Sonst mugen wir wol leiden, man sage, Er sey ym brod, Er sey das brod, Er sey da das brot ist odder wie man will vber worten wollen wir nicht zancken, alleine das der synn da bleybe, das nicht schlecht brod sey das wir ym abend mal Christi essen sondern der leyb Christi".

trujące oraz śmiertelne. Tym jednak bynajmniej nie dowiedziono, że niemasz tam ciała Chrystusowego. I owszem dowodzi to raczej, że ono tam jest. Gdyby go bowiem tam nie było, cielesne spożywanie nie byłoby szkodliwe, lecz pożyteczne. Skoro zaś nie przynosi ono pożytku, i owszem nawet jest szkodliwe, wynika stąd, że musi ono być obecne oraz spożywane."[47] Co jednak nie wyłącza, że w tej samej pracy może on następnie wypowiedzieć zdanie, które i teraz jeszcze daje wyraz stanowisku Lutra, gdy w wieczerzy podkreślał on nie tyle jej charakter sakramentalny, ile raczej testament Chrystusa, obietnicę jego, oraz wiarę, która ufa obietnicy tej. Czytamy bowiem: „Skoro zaś urojeńcy wierzą, że jest tam jedynie chleb i wino, z pewnością też jest tak właśnie; jako wierzą, tak też i mają oraz jedzą jedynie chleb i wino, nie spożywają ciała Pańskiego ani duchowo, ani cieleśnie. I jest to dobrze oraz pożyteczne, że skarb nasz nie zostaje rozsypany pomiędzy niegodnemi, lecz zachowany zostaje święcie oraz czysto jedynie śród pokornych".[48]

Luter najwyraźniej zajmuje tu stanowisko niezdecydowane. Jego religijne poczucie obowiązku reformatorskiego. zdaje sobie sprawę z tego, że jednak wiara stanowi o wszystkim. Wobec tego też wzdraga się on przed sakramentalizmem, który wieczerzy przypisywał działanie czy to dodatnie, czy też ujemne, pożyteczne i zbawienne, lub też szkodliwe. A jednak ku sakramentalizmowi coraz silniej skłania go konsekwentne akcentowanie obecności ciała i krwi Chrystusowej w sakramencie. To też w związku z toczącą się walką z urojeńcami rozwój jego coraz dalej idzie raczej w kierunku sakramentalizmu, z jego podkreślaniem rzeczywistego oraz cielesnego spożywania ciała oraz krwi Chrystusowej, choć obecnie stanowczo broni się on przed zarzutem urojeńców, jakoby taki właśnie był jego pogląd. I owszem tak jako i dawniej Luter i teraz powołuje się na Augustyna i przytacza jego słowa: „Czemuż przygotowujesz zęby oraz brzuch? Wierz, a już spożyłeś", poczym dalej pisze: „Albowiem Augustyn, gdy mówi o zębach i brzuchu, z pewnością wypowiada zdanie swe przeciwko kapernaitom oraz naszym urojeńcom,

[47] l. c. str. 178 i 180.
[48] l. c. str. 254.

którzy mniemają, że ciało Chrystusowe ma być rozerwane i pogryzione zębami oraz strawione brzuchem, jako kawał wołowiny. Tak jednak nie nauczają chrześcijanie, ani też my nędzni grzesznicy. O tym wiedzą oni doskonale, nie chcą jednak tego uznać".[49]

A w innym miejscu, odpowiadając na zarzut przeciwników, jakoby oddzielał on spożywanie duchowe od cielesnego, Luter wyraźniej jeszcze wypowiada się przeciwko wszelkiemu sakramentalizmowi słowy: „Gdzież to kiedykolwiek słyszeliście o nas, że tak spożywamy wieczerzę Chrystusową, albo też nauczamy ją tak spożywać, jakoby tam chodziło jedynie o zewnętrzne, cielesne spożywanie ciała Chrystusowego? Czyż raczej nie tak nauczaliśmy w wielu księgach, że w wieczerzy należy zwrócić uwagę na dwie rzeczy? Jedno, co jest najważniejsze i najkonieczniejsze, a mianowicie owe słowa: Bierzcie, jedzcie, to jest ciało moje; drugie zaś jest sakrament lub cielesne spożywanie ciała Chrystusowego. Zapewne, słów owych nikt nie może wepchnąć do brzucha poprzez gardło, trzeba je poprzez uszy przyjąć do serca. Co zaś przyjmuje się do serca w owych słowach? Nic innego, jeno to, co one głoszą, mianowicie ciało *za nas wydane*, co jest spożywaniem duchowym".[50]

W związku z toczącą się polemiką teraz przedewszystkim już z Zwinglim oraz Oekolampadem Luter w roku 1528 raz jeszcze zabiera głos, aby w traktacie „O wieczerzy Chrystusowej, wyznanie",[51] jak sam się wyraża, „ku wzmocnieniu słabych, oraz ku lepszemu wyjaśnieniu artykułu tego *poraz ostatni w tej sprawie* ogłosić książeczkę tę".[52] Naogół w traktacie tym Luter nie przytacza jakichkolwiek argumentów nowych, nieznanych nam z prac poprzednio opublikowanych w tej materji. Uderza jedynie coraz silniejszy ton rozgoryczenia, który mu każe przeciwników swoich piętnować wręcz mianem kacerzy, do których wbrew dotychczasowej zasadzie swojej, a i wbrew zasadzie reformatorskiej stosuje wręcz słowa apo-

---

[49] l. c. str. 242.

[50] l. c. str. 178.

[51] Ed. W. Tom 26, str. 241—509 „Von Abendmal Christi, Bekendnis".

[52] l. c. str. 262 „So wil ich doch zu mehrer stercke der schwachen, und den artickel deste bas zuverkleren, dis büchlin *zur letze ynn dieser sachen* lassen ausgehen".

stoła Pawła „heretyka po pierwszym i drugim napomnieniu unikaj", tak iż wprost oświadcza, iż nadal z niemi traktować nie będzie, albowiem „i nadal wszak nie będą oni postępowali inaczej. To też raczej chcę się zwrócić do naszych, aby ich pouczyć w sprawie artykułu tego, o ile to przez łaskę Chrystusową jest w mocy mojej".[53]

Jeśli chodzi w szczególności o Zwingliego, to rozgoryczenie Lutra znalazło wyraz w sądzie bezwzględnym, świadczącym jak dalece pod wpływem toczącej się polemiki zatracił on miarę, i niezdolny był wczuć się w argumenty przeciwnika swego. Pisze bowiem: „Co do mnie wyznaję wręcz, że Zwingliego wraz z całą jego nauką *nie uznaję za chrześcijanina,* albowiem nie uznaje on, ani nie naucza w sposób właściwy żadnego punktu wiary chrześcijańskiej, i stał się siedemkroć gorszym, aniżeli wówczas gdy był papistą... Takie wyznanie składam, abym był uniewinniony przed Bogiem oraz światem, jako ten który niema nic wspólnego z nauką Zwingliego, ani też po wieczne czasy nic z nim wspólnego mieć nie będzie".[54]

Co do strony rzeczowej to Luter posługuje się w traktacie tym znanemi nam już argumentami. A więc przedewszystkim dosłownym brzmieniem słów ustanowienia wieczerzy, następnie argumentem wynikającym z zasady wszechobecności (ubiquitas) Chrystusa, przyczym godzi się zaznaczyć, że w traktacie tym daleko silniej aniżeli dotychczas występuje na jaw ścisły związek, jaki w świadomości Lutra istniał pomiędzy jego poglądem na wieczerzę, a raczej na obecność ciała oraz krwi Chrystusowej w chlebie oraz w winie, oraz dogmatem chrystologicznym o dwuch naturach w osobie Chrystusa, co oczywiście było wynkiem chrystocentrycznego nastawienia religijności Lutra. W tej mierze w podkreśleniu obecności ciała i krwi Chrystusowej w elementach sakramentu widzi on wprost konieczność, wynikającą z jego czci dla Chrystusa, oraz obawia się

---

[53] l. c. str. 262.

[54] l. c. str. 342. „Ich beckenne fur mich, das ich den Zwingel fur einen unchristen halte mit aller seiner lere, denn er helt und leret kein stück des Christlichen glaubens recht vnd ist erger worden sieben mal, denn da er ein Papist war..., Solch bekendnis thu ich, auff das ich fur Gott vnd der welt entschüldigt sey, als der ich mit Zwingels lere nicht teilhafftig bin noch sein wil ewiglich".

uchybić Chrystusowi samemu, gdyby odstąpiono od tej jego zasady. To też wyraźnie mówi on: „Zaiste byłby to marny Chrystus, któryby jako osoba boska i ludzka przebywał jednocześnie nie więcej niż na jednym miejscu. We wszystkich zaś innych miejscach przebywałby jedynie oddzielony Bóg i osoba boska bez ludzkości. Przenigdy, towarzyszu, gdzie tylko umieszczasz Boga tam też musisz mi umieścić również ludzkość. Niepodobna ich oddzielić oraz rozłączyć. Stała się jedna osoba i nie oddziela od siebie ludzkości”.[55]

W ścisłym związku z tym sięga też Luter do argumentów scholastyki i szeroko rozwodzi się o trojakim sposobie przebywania na jednym miejscu, mianowicie, jak się wyraża: *localiter* lub *circumscriptive,* dalej *definitive* oraz wreszcie *repletive,* który to sposób ostatni właściwy jest Bogu, i wobec tego odnosi się również do obecności Chrystusa w sakramencie.[56]

I oto teraz w przeciwieństwie do swych adwersarzy, oraz na podstawie tych rozważań scholastycznych, Luter w przeciwieństwie zarazem do prac poprzednich, w których świadomość reformatorska występowała w całej pełni, powraca poniekąd do sakramentalizmu, używając zwrotów o cielesnym nawet spożywaniu ciała i krwi Chrystusowej. Wręcz bowiem mówi: „Przecież dziecko siedmioletnie może to rozeznać, iż niema w tym żadnej sprzeczności: *Cieleśnie spożywać* ciało Chrystusowe bez wiary nie przynosi żadnego pożytku, oraz *cieleśnie spożywać* ciało Chrystusowe z wiarą jest rzeczą pożyteczną. Tak samo jak nie sprzeciwiają się ze sobą dwa twierdzenia, ustanowione w poprzedniej pracy, a mianowicie: Ciało Chrystusowe nie przynosi pożytku bezbożnemu, oraz ciało Chrystusowe przynosi pożytek pobożnemu”.[57]

Lecz niedość tego. Jak daleko posuwa się Luter w swym zapale

---

[55] l. c. str. 333.

[56] l. c. str. 327—336.

[57] l. c. str. 355. „Ein kind von sieben iaren kan wol vernemen, das diese zwey nicht widdernander sind: Christus *fleisch* on glauben *leiblich essen* ist kein nütz, Und Christus *fleisch leiblich essen* mit glauben ist nütze, Gleich als die zwey nicht widdernander sind: Christus fleisch ist den gottlosen kein nütz, Und Christus fleisch ist den frumen nütz, wie ich solchs fast reichlich ym nehisten büchlin habe ausgestrichen“. W traktacie „Że te słowa... trwają w swej mocy“, gdzie Luter mówi o tym.

polemicznym, o tym świadczą zwroty, w których w przeciwieństwie do swych adwersarzy o sobie oraz o zwolennikach swoich wręcz mówi jako o „nędznych grzesznikach i pożeraczach ciała",[58] w jaskrawy sposób podkreślając swój pogląd o cielesnym spożywaniu ciała Chrystusowego.

To też konkludując może on na zakończenie omawianej pracy złożyć wyznanie swoje, w którym między innemi porusza też zagadnienie wieczerzy Pańskiej, i tak mówi: „Tak samo mówię też i wyznaję sakrament ołtarza, że tam ciało i krew w chlebie i winie prawdziwie jest spożywane oraz pite *usty, chociażby nawet kapłani, którzy go podają, albo i ci, którzy go przyjmują, nie wierzyli lub w inny sposób nadużywali go.* Albowiem *sakrament nie opiera się na wierze, czy też niewierze ludzi,* lecz na słowie i ustanowieniu Boga" [59]).

Jakaż to przepaść pomiędzy pierwotnym stanowiskiem Lutra, gdy w pełni świadomości reformatorskiej podkreślał on przedewszystkim czynnik wiary, gdy rozróżniał on wyraźnie pomiędzy sakramentem, jako zewnętrznym obrządkiem, oraz testamentem, zawierającym obietnicę Boga, przyczym jedynie ten ostatni miał dla niego znaczenie, — oraz obecnym jego poglądem na wieczerzę Pańską, gdzie czynnik wiary, nie powiem, aby został wyeliminowany zupełnie, niemniej jednak odgrywa zaledwie podrzędną rolę, natomiast wysuwa się na czoło sakramentalizm, graniczący w niebezpieczny sposób nawet z „opus operatum".

A czym dalej tym silniej występuje sakramentalizm, przeradzając się poniekąd w sprzeczną wręcz z zasadą reformatorską magję sakramentalną. Jeśli nie mogliśmy tego stwierdzić jeszcze w tylko co omówionej pracy „O wierzeczy Chrystusowej, wyznanie", to pogląd ten zdaje się już zaznaczać, jeszcze przed rozmową Marburską,

---

[58] l. c. str. 372. „Wir armen sunder und *fleisch fresser...*"; l. c. str. 449. „Wir armen elenden *fleischfresser...*"

[59] l. c. str. 506. „Eben so rede ich auch und bekenne das sacrament des altars, das daselbst warhafftig der leib und blut ym brot und wein werde *mündlich* geessen und getruncken, *ob gleich die priester, so es reichen, odder die, so es empfangen, nicht gleubeten, odder sonst misbrauchten,* Denn *es stehet nicht auff menschen glauben odder unglauben* sondern auff Gotts wort und ordnung".

w „Większym katechiźmie" Lutra z roku 1529 [60]). Tu bowiem Luter pisze w ten sposób: „Dlatego przystępujemy do sakramentu, abyśmy tam otrzymali tego rodzaju skarb, przy pomocy którego oraz w którym dostępujemy odpuszczenia grzechów. Dlaczego to? Dlatego, że istnieją owe słowa, i dają nam to. Albowiem dlatego *rozkazuje mi* jeść oraz pić, — przypominam, że w „Nauce kaznodziejskiej" z roku 1519, a zwłaszcza w rozprawie „O niewoli babilońskiej kościoła" z roku 1520, Luter wyraźnie mówił, że pod tym względem nie można mówić o jakimś nakazie, — aby *sakrament* stał się moim udziałem i przyniósł mi korzyść, jako pewny zadatek oraz znak, więcej jako rzecz sama, która ustanowiona jest dla mnie *przeciwko* grzechom moim, śmierci oraz *wszelkim nieszczęściom*". Godzi się przytym zwrócić uwagę zwłaszcza na to, że mowa tu i o tym już, że *sakrament ustanowiony jest przeciwko wszelkim nieszczęściom*. Sakramentalizm bowiem przejawia się właśnie w tych słowach. Luter bowiem nie myśli tu bynajmniej jedynie o nieszczęściach, że tak powiem charakteru duchowego, któreby można jeszcze postawić w jakiś związek z grzechem, lecz ma na myśli nieszczęścia zewnętrzne, niepowodzenia życiowe i t. p. Wynika to wyraźnie z tego, co nieco dalej czytamy: „Nie należy spoglądać na sakrament jako na rzecz szkodliwą, której trzeba unikać, lecz jako na szczere i zbawienne lekarstwo, któreby ci pomogło i dałoby ci życie zarówno duszy jako też ciała. Gdy bowiem dusza jest uzdrowiona, okazano też pomoc ciału".

Tak brzmi tekst niemiecki. Tekst łaciński wyraźniej jeszcze podkreśla, o co Lutrowi chodziło. Mówi bowiem o „zbawiennym i pożytecznym lekarstwie, które uleczy choroby twoje, oraz da ci życie zarówno duszy i ciała. Gdzie bowiem dusza, odzyskawszy zbawienie, została uzdrowiona, tam też zachowane będzie zdrowie ciała"[61]).

---

[60] Większy katechizm Lutra cytować będę na podstawie wydania „Ksiąg Symbolicznych Kościoła ewangelicko-luterskiego". Wydanie w języku niemieckim oraz łacińskim I. T. Müllera. Porównaj uw. 1.

[61] l. c. str. 509. „Man muss je das Sacrament nicht ansehen als ein schädlich Ding, dass man dafür laufen solle, sondern als eitel heilsame, tröstliche Erznei, die dir helfe

Tu przecież wyraźnie występuje już sakramentalizm w całej pełni, i owszem nasuwa się niebezpieczeństwo magji sakramentalnej, która w sakramencie samym widzi środek przeciwko najrozmaitszym dolegliwościom, oraz lekarstwo przeciwko cierpieniom ciała, choć przyznać trzeba, że niebezpieczeństwo to w pewnej mierze umniejszone zostaje, przez podkreślenie ścisłego związku pomiędzy duchowym oraz cielesnym stanem człowieka.

I oto w takich to warunkach na jesieni 1529 roku dochodzi do rozmowy w Marburgu. Wspomniałem już o tym, że niemal we wszystkich punktach doprowadziła ona do zgody, usuwając uprzedzenia, które przecież w ostatnim roku przed rozmową w Marburgu doprowadziły do tego, że Luter odsądził był Zwinglego od chrześcijaństwa nawet. Jeżeli uwzględnimy zwłaszcza ten moment, to trzeba przyznać, że sukces osiągnięty przez Filipa Heskiego, który przełamał wszelkie trudności i ostatecznie doprowadził do rozmowy, był niewątpliwie wielki. Przedewszystkim w dziedzinie politycznej, odtąd bowiem możliwe było przynajmniej na tym polu ściślejsze współdziałanie zwolenników reformacji w różnych terytorjach cesarstwa, gdzie obok wpływów Wittenbergi jednak działały również wpływy Zwingliego.

Ale rozmowa w Marburgu doprowadziła również do uzgodnienia, a raczej może ściślejszego sprecyzowania niektórych postulatów reformacyjnych, i w tej dziedzinie ma też niewątpliwie wielkie znaczenie religijne. Wiadomo bowiem, że sam tekst artykułów Marburskich w ich formie pierwotnej spisany został przez Lutra. On był ich autorem. A zredagował je tak, by w niczym nie uronić czegokolwiek, co odpowiadało jego przekonaniom religijnym. To też przystępując nawet do rozmowy, wobec bezwzględnie negatywnego nastawienia swego zwłaszcza w stosunku do Zwingliego, wręcz wypowiedział przekonanie, że nie liczy się z możliwością przyjęcia

---

und das Leben gebe beide an Seel und Leib. Denn wo die Seele genesen ist, da ist dem Leibe auch geholfen". — „Equidem sacramentum non perinde intuendum est, ut res noxia, a qua vitanda ambobus (quod aiunt) pedibus fugiendum sit, verum ut salutifera et utilis medicina, quae tuis morbis medeatur, vitamque tibi det et animae et corporis. Ubi enim anima recuperata salute convaluit, ibi corporis quoque valetudo salva est."

artykułów jego przez szwajcarów oraz tych, którzy ku nim się skłaniają. „Opracuję artykuły w sposób jaknajlepszy”, — mówił on, — „i tak ich przecież nie przyjmą.”[62]

I oto rozmowa w Marburgu musiała snać przekonać Lutra, że jego dotychczasowy sąd bezwzględny o Zwinglim był conajmniej jednostronny, a tym samym niesłuszny. Okazało się bowiem, jak wspomniałem już o tym poprzednio, że w olbrzymiej większości spraw, ujętych przez Lutra w artykułach Marburskich, nastąpiła zgoda zupełna. Szwajcarzy i ich zwolennicy bez zastrzeżeń przyjęli artykuły Lutra, dotyczące zagadnienia Trójcy (artykuł pierwszy), zagadnienia chrystologicznego (artykuł drugi), zagadnienia soterjologicznego, znaczenie męki Chrystusowej (artykuł trzeci), zagadnienia grzechu pierworodnego, ściślej może grzechu dziedzicznego (artykuł czwarty), o istocie wiary zbawiającej (artykuł piąty), oraz w związku z tym o dobrych uczynkach, które nie są czynnikami zbawienia, (artykuł szósty), gdyż usprawiedliwienia dostępujemy jedynie z wiary, dla której Bóg poczytuje nas za sprawiedliwych (artykuł siódmy).

Pod koniec artykułu tego zgodzono się na wniosek szwajcarów dodać ściślejsze sprecyzowanie, które w niczym nie zmieniając istotnej treści religijnej artykułu tego, ma jednak pewne znaczenie raczej dla reformy kościoła, o tyle, że wypowiada się, i to ze względów czysto religijnych, przeciwko instytucji zakonów, oraz ślubom zakonnym. Gdy bowiem pierwotny artykuł siódmy brzmi: „Taka wiara jest sprawiedliwością naszą wobec Boga. Dla tej wiary Bóg poczytuje i uznaje nas za sprawiedliwych, pobożnych oraz świętych, niezależnie od wszelkich uczynków oraz zasługi, i dla niej wspiera nas przeciwko grzechom, śmierci oraz piekłu, przyjmuje do łaski swojej oraz zbawia dla Syna swego, w którym taką posiadamy wiarę, i przez to dostępujemy oraz uczestniczymy w sprawiedliwości syna jego, w życiu oraz we wszelkich dobrach”, — po tych słowach ostatnich uzupełniono go dodatkiem: „to też w zupełności potępio-

---

[62] Ed. W. Tom 30. Dział III, str. 95. „Ich will die artickel auffs aller pesste stellen, sy werdens doch nicht annemen“. W tymże tomie, na str. 160—171 podane są również „Artykuły Marburskie“.

ne są wszelkie życie klasztorne oraz śluby, jako rzekomo pożyteczne dla sprawiedliwości".[63]

Bez wszelkich zastrzeżeń przyjęto następnie artykuły ósmy „o słowie zewnętrznym", ściślej o znaczeniu kazania ewangelicznego, dziewiąty — o chrzcie, dziesiąty — o dobrych uczynkach, jako wypływ prawdziwej wiary, jedenasty — o spowiedzi, posiada ona przedewszystkim charakter pociechy i pokrzepienia religijnego, wreszcie dwunasty — o władzy świeckiej, której uprawnienia w pełni zostają tu uznane.

Bez poprawek, natomiast z pewnym dodatkiem, podkreślającym konieczność pewnej reformy obyczajowej, przyjęto również artykuł trzynasty. Zajmuje się on ustanowieniami ludzkiemi w związku z tradycją zwyczajów kościelnych, i z tego powodu niewątpliwie mógł być poczytywany za jeden z punktów drażliwych, zwłaszcza że zredagowany on został w zupełnej zgodzie z konserwatywno-kościelnym usposobieniem Lutra, gdy tymczasem Zwingli właśnie w tych sprawach, dotyczących zwyczajów zewnętrznych, zajmował stanowisko raczej radykalne. A jednak i w tym przypadku zgoda była zupełna, gdyż dodatek do artykułu tego dotyczy zaledwie szczegółu, precyzującego stanowisko reformacji do zagadnienia przymusowego celibatu duchownych. Przyjęto więc artykuł ten w redakcji Lutra: „To co się zwie tradycją, ustanowieniem ludzkim, w sprawach duchownych lub kościoła, może być zachowane lub też pominięte, skoro nie występuje przeciwko jawnemu słowu Bożemu. Tych bowiem rzeczy trzymają się ludzie, z któremi obcujemy. Należy więc unikać wszelkiemi sposobami zbytecznego zgorszenia, i w miłości służyć słabym oraz pokojowi społecznemu i t. d." Uzupełnienie artykułu tego ogranicza się do słów: „że również nauka, broniąca księżom małżeństwa, jest nauką szatańską".[64]

---

[63] l. c. str. 164. „Zum Siebenden, Das solcher glaube sey vnser gerechtigkeit fur got, als vmmb wilchs willen vns got gerecht, formme vnd heillig rechnet vnd helt on alle werck vnd verdienst Und dadurch von Sonden, todt, helle hilft, zu gnaden nimpt vnd sellig macht vmb seines Sons willen, In wilchem wir alsso gleuben, vnd dadurch seines sons gerechtigkeit, lebens vnd aller gutter geniessen vnnd teilhaftig werden, *drum alle closter leben vnnd gelibde als zur gerechtekeit nutzlich, gantz verdampt sint*".

[64] l. c. str. 168. „Zum Dreitzehenden, das man heist tradition mentschlich ordnung

Wreszcie bez zastrzeżeń przyjęto artykuł czternasty o chrzcie dzieci.

Zupełnej zgody nie osiągnięto jedynie w sprawie artykułu piętnastego, ostatniego, który zajmuje się zagadnieniem wieczerzy Pańskiej. Wobec stanu zadrażnienia, jaki wytworzył się w polemicznych wystąpieniach lat ostatnich, w szczególności zaś wobec jawnego nawrotu Lutra w swoich poglądach na wieczerzę Pańską do sakramentalizmu z odcieniem nawet magji sakramentalnej nie zdziwi nas to. I owszem podziwu godną jest rzeczą, że mimo wszystko przez uzgodnienie czternastu artykułów usunięto wiele nieporozumień i uprzedzeń, tak iż obecnie nie mogło być już mowy nawet o odsądzeniu Zwingliego od chrześcijaństwa, czemu i Luter dał wyraz w kazaniu, wygłoszonym pod koniec rozmowy w Marburgu, jak na to wskazałem już poprzednio, jako też w końcowych zdaniach samych artykułów Marburskich. A więcej jeszcze musi nas zastanowić fakt, że nawet w sprawie artykułu piętnastego, mimo jawnej przecież rozbieżności poglądów, zdołano ustalić wspólny punkt widzenia, dzięki wprowadzeniu do niego pewnej poprawki osłabiającej sakramentalizm, który tak jaskrawo występował w ostatnich pracach Lutra, dotyczących zagadnienia wieczerzy, sakramentalizm, który przecież w jaskrawej pozostawał sprzeczności zarówno z poglądami Lutra, wypowiedzianemi w pracach dawniejszych, ale też sprzeciwiał się samej zasadzie reformatorskiej, akcentującej w chrześcijaństwie przedewszystkim czynnik wiary.

Lecz jakże przedstawia nam się ów słynny artykuł piętnasty. Zaznaczam, że i tu za podstawę przyjęto redakcję Lutra, w jednym zaledwie miejscu uzupełniając ją w myśl pragnień szwajcarów.

A więc opiewa artykuł o wieczerzy Pańskiej jak następuje: „My wszyscy wierzymy oraz zachowujemy w stosunku do wieczerzy umiłowanego Pana naszego Jezusa Chrystusa, aby zgodnie z ustanowieniem Chrystusa *używano dwuch postaci*", — po tych słowach

---

jn gaistlichen oder kirchen gescheften, wo się nicht widder offentlich Gottes wort streben, mag man frey halten oder lassen, Darnach dj leuthe sind, mit denen wir umbgehen, jn alwege onnotig ergernus zuverhutten vnd durch dj liebe den schwachen vnd gemeinem fride zu dienst etc. *Das auch die lere, so pfaffen Ee verbüt, tufels leer sey*".

tekstu Lutrowego dodano uzupełnienie, które wyraźnie zmierza do osłabienia nieporozumień, mogących wyniknąć na tle sakramentalizmu, a więc: „oraz że msza nie jest uczynkiem, dzięki któremu można uzyskać łaskę dla innego, czy to żyjącego, czy też zmarłego". — poczym już dalej czytamy zgodnie z tekstem Lutra: „że też sakrament ołtarza jest *sakramentem prawdziwego ciała oraz krwi Jezusa Chrystusa,* oraz że *duchowe spożywanie* tegoż ciała i krwi dla każdego chrześcijanina *przedewszystkim jest konieczne;* również że zarówno używanie sakramentu, jako też słowo dane i ustanowione zostało przez Boga Wszechmogącego, aby dzięki nim Duch święty *sprowadził* słabe sumienia *do wiary".* Oto pozytywna część artykułu piętnastego, która stwierdza to wszystko, co wspólnym było dorobkiem reformacyjnym. A przyznać należy, że w rzeczy samej w tej zasadniczej części artykułu o wieczerzy Pańskiej zawarte jest to wszystko, co religijne przedewszystkim posiada znaczenie, i nie trąciło sakramentalizmem, tak sprzecznym z zasadą reformacji.

Lecz to nie koniec. Dalszy bowiem ciąg tak brzemiennego w następstwa artykułu piętnastego brzmi: „Chociaż więc obecnie nie doszliśmy do zgody co do tego, czy prawdziwe ciało i krew Chrystusa *cieleśnie* jest w chlebie oraz w winie, to jednak niechaj jeden odłam okazuje drugiemu miłość chrześcijańską, o ile tylko zgodne to jest z sumieniem każdego poszczególnego, obie zaś strony niechaj pilnie błagają Boga Wszechmogącego, aby przez Ducha swego zaświadczył nam właściwe zrozumienie. Amen."[65].

---

[65] l. c., str. 169 i 170. „Vom Sacrament des leibs vnd Bluts Christj. Zum funfzehendten, gleuben vnd halten wir alle von dem nacht male vnsers lieben hern Hiesu Christi, das man bede gestalt nach der Insatzung Christi prauchen solle, *Das ouch die Messe nicht ein werck ist, do mit einer dem andren tod oder lebendig gnad erlangt,* Das auch das Sacrament des altars sey ein Sacrament des waren leibs vnd pluts Hiesu Christi vnd dj gaistliche niessung desselbigen leibs vnd pluts Einem yeden Christen furnemblich von notten, Dessgleichen der brauch des Sacraments wie das wort von got dem almechtigen gegeben vnd geordnet sey, damit dj schwachen gewissen zu gleuben zubewegen durch den heilligen gaist. Vnd wiewol aber wir vns, Ob der war leib vnd plut Christj leiblich jm Brot vnd wein sey, disser Zeit nit vergleicht haben, So sol doch ein teill jegen dem andern Christliche liebe, so fer yedes gewissen ymmer leyden kan, erzeigen, vnd bedeteil got den almechtigen vleissig bidten, das er vns durch seinen gaist den rechten verstandt bestettigen wolle Amen."

Zupełna zgoda uniemożliwiona została już nie z powodu podkreślenia rzeczywistej obecności w sakramencie prawdziwego ciała i krwi Chrystusa, — co do tego bowiem osiągnięto zgodę określając w artykułach Marburskich wieczerzę, jako „sakrament prawdziwego ciała oraz krwi Jezusa Chrystusa", — do zupełnej zgody nie doszło z powodu akcentowania obecnie przez Lutra *„cielesnej"* obecności Chrystusa w sakramencie, co przecież wywołać musiało uzasadnione obawy sakramentalizmu. W związku z tym godzi się zaznaczyć jeden jeszcze szczegół, świadczący o tym, do jakiego stopnia zadrażnienia lat ostatnich utrudniały wszelkie porozumienie. Mam na myśli owo wręcz niepojęte dla nas zastrzeżenie w ostatnich słowach artykułów Marburskich, dotyczące okazywania sobie wzajemnie miłości chrześcijańskiej o tyle, „o ile tylko zgodne to jest z sumieniem każdego poszczególnego". Zastrzeżenie, które wbrew istotnemu nakazowi chrześcijaństwa, bezwzględnej miłości, miłości nie tylko bliźniego, ale nawet wroga, świadczy już teraz o wzmagającym się dogmatyźmie, ale też świadczy zarazem o tym, iż w walkach lat ostatnich ostała się kardynalna zasada reformatorska, która ongi na sejmie w Wormacji sformułowana została przez Lutra słowy: „Postępowanie wbrew sumieniu nie jest rzeczą ani pewną, ani też bezpieczną". Albowiem zastrzeżenie to przecież częściowo tylko osłabione zostało przez ostatnie słowa artykułu tego, aby obie strony pilnie błagały Boga, żeby udzielił im przez Ducha swego właściwego zrozumienia spornego dotychczas zagadnienia.

Powtarzam, stanowisko Lutra zajęte na rozmowie w Marburgu zrozumiałe jest, gdy uwzględnimy cały splot przedstawionego powyżej rozwoju jego poglądów na wieczerzę Pańską. Wynika ono z całej religijności Lutra wraz z nastawieniem jego chrystocentrycznym. Niemniej jednak wydaje mi się, że podkreślenie przezeń właśnie momentu „cielesnej" obecności Chrystusa w wieczerzy Pańskiej fatalne wprost miało następstwa dla dalszego rozwoju reformacji.

Ustalenie bowiem w artykułach Marburskich tej rozbieżności z konieczności wprost odwlec musiało obecnie uwagę wszystkich

zainteresowanych od tego wszystkiego, co do czego w Marburgu osiągnięto zgodę zupełną. Na dalszy więc plan ustąpiło obecnie nawet to, co wspólnie ustalono w Marburgu w sprawie wieczerzy Pańskiej, a więc, udzielanie komunji pod dwiema postaciami, uznanie w sakramencie prawdziwego ciała oraz krwi Jezusa Chrystusa, którego spożywanie duchowe jest przedewszystkim konieczne dla każdego chrześcijanina, następnie, że zarówno sakrament, jako też słowo Boże przyczynia się do wzmocnienia wiary, oraz wreszcie występujące przeciwko niebezpieczeństwu sakramentalnego „opus operatum" stwierdzenie, że msza nie jest uczynkiem samo przez się zapewniającym łaskę. Wszystko to w czym przecież zawarte były istotne zasady reformacji ustępuje obecnie na plan dalszy, natomiast na czoło wszystkich zagadnień wysuwa się sprawa „cielesnej" obecności Chrystusa w sakramencie, owo fatalne „corporaliter", które odtąd dla Lutra i jego zwolenników ujmuje rzeczywistą obecność Chrystusa w sakramencie, dla Zwingliego zaś i zbliżonych doń było kamieniem obrazy, świadczącym, że sakramentalizm i owszem magja sakramentalna nie zupełnie jeszcze została przez reformację przezwyciężona.

Następstwem tego było, że już w roku następnym, gdy Melanchton między innemi też na podstawie artykułów Marburskich opracowywał Wyznanie Augsburskie, sformułował on ów sławny artykuł dziesiąty o wieczerzy Pańskiej w sposób, który bynajmniej nie wyłączał pojmowania wieczerzy w duchu sakramentalistycznej transsubstancjacji, natomiast w ostatnich słowach: „odrzuca się inaczej nauczających", — „improbant secus docentes", — wyraźnie zwraca się przeciwko Zwingliemu i jego zwolennikom. Następstwem tego było, że i Luter coraz jaskrawiej podkreślał swoje stanowisko, do tego stopnia, że wreszcie wypowiedział pogląd, że „w chlebie oraz wraz z chlebem prawdziwie spożywane jest ciało Chrystusowe, że więc wszystko cokolwiek sprawia oraz znosi chleb, dotyczy również ciała Chrystusowego, które zostaje rozdzielone, spożywane oraz pogryzione zębami".[66].

[66] Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Wydanie trzecie. Tom 21, str. 391 w artykule Th. Koldego: „Wittenberger Konkordie".

Cóż z tego, że następnie Luter sam złagodził stanowisko swoje i w pewnej mierze nawrócił do dawniejszych poglądów, zwłaszcza gdy w roku 1536 w związku z Konkordją Wittenberską odstąpił od poglądu swego, że również „bezbożni" — „impii", — przyjmują prawdziwe ciało i krew Chrystusa, w czym niewątpliwie tkwił jeszcze sakramentalizm, i zgodził się w oparciu o Pismo św., ale też w zgodzie z tym co sam poprzednio wypowiedział w katechiźmie, na zmianę owego sakramentalistycznego „bezbożni" na „niegodni", — „indigni", którzy według słów apostoła przyjmują sakrament na sąd, ponieważ korzystają z niego *bez skruchy oraz bez wiary*. Cóż z tego, że w związku z tym oraz wobec zupełnie już zmienionych okoliczności Melanchton przystąpił obecnie do rewizji swego „Wyznania Augsburskiego" i między innemi nadał też odmienną redakcję artykułowi dziesiątemu, opuszczając zwrot skierowany przeciwko Zwingliemu i jego zwolennikom, i nadając pozytywnej części tego artykułu formę, nie tylko wyłączającą sakramentalistyczną transsubstancjację, ale też zgodną z zasadami reformacji oraz z sformułowanianiem Lutra, znanym z jego katechizmu mniejszego [67]

Za życia Lutra, który sam nigdy nie wystąpił przeciwko nowej redakcji artykułu dziesiątego Augustany, już zakwestjonował był ową zmianę bezwzględny przeciwnik reformacji Eck, aby następnie po śmierci reformatora wywołać śród epigonów reformacji bezwzględną walkę z rzekomym kryptokalwinizmem Melanchtona. I oto wówczas to epigoni, którym niejednokrotnie brak było głębszego zrozumienia podstaw reformacji, i którzy opierali się jedynie na dziełach i słowach reformatora, rozpętali owe walki o sakrament ołtarza, posługując się w znakomitej mierze właśnie artykułami Marburskiemi, wraz z jego stwierdzeniem „cielesnej" obecności ciała i krwi Chrystusa w sakramencie ołtarza. Zupełnie zdawałoby się zapomniano w jakich warunkach doszło do spisania artykułów Marburskich w tej właśnie formie, zupełnie w każdym ra-

---

[67] Zagadnienie to omówiłem obszerniej w pracy p. t. *„Augustana „Invariata" et „Variata"*, wydrukowanej w „Sbornik venovany D. Dr. Jánovi Kvacalovi, profesorovi teologie k sedemdesiatym narodeninám", Bratislava, 1933, str. 103—150.

zie poniechano stanowiska Lutra, które zajął on w najważniejszych swych pracach z okresu, gdy zapał reformatorski ożywiał go w całej pełni.

Rezultatem było ostateczne rozbicie ruchu reformacyjnego, mimo, iż przecież Kalwin sam uznał był Wyznanie Augsburskie w redakcji poprawionej, wobec czego zdawałoby się nic już nie stało na przeszkodzie jednolitemu rozwojowi reformacji.

W tej mierze i u nas w Polsce następstwa rozmowy Marburskiej srodze dały się we znaki. Boć przecież i Jan Łaski, mimo iż miał swoisty swój pogląd na zagadnienie wieczerzy Pańskiej, podkreślając w niej przedewszystkim sam akt spożywania ciała i krwi Chrystusa, jako wyraz łączności z Panem oraz jego wiernemi, zasadniczo zgadzał się z ujęciem dziesiątego artykułu Augustany w jej redakcji poprawionej, jak to wyraźnie wypowiedział w przedmowie do „Forma ac ratio", skierowanej do Zygmunta Augusta, gdzie też przytacza dosłowne brzmienie tego artykułu jako swoje wyznanie. Gorliwcy poza granicami Polski i jego stanowisko poddali w wątpliwość, utrudniając tym samym pracę jego, podjętą w Polsce, i to nie tylko wobec króla, ale zwłaszcza też gdy chodziło mu o pozyskaniu i tym ściślejsze związanie z polskim ruchem reformacyjnym lennika Polski, księcia Albrechta, który roztaczał swą władzę nad polskim ludem mazurskim. Gdy więc Łaski nie zdołał zorganizować ruchu reformacyjnego w Polsce na jednolitych podstawach w oparciu o Augustanę, następstwem było rozdwojenie i wreszcie rozbicie go na poszczególne odłamy, które tylko poczęści udało się zjednoczyć w Ugodzie Sandomierskiej.

Konfesjonalizm jednak, którego zaczątki zrodziły się na rozmowie w Marburgu, który doszedł do rozwoju śród sporów powstałych po śmierci Lutra, między innemi zwracając się coraz silniej przeciwko t. zw. obecnie Augustana „Variata", uniemożliwiając tym zjednoczenie ruchu reformacyjnego, konfesjonalizm ten niebawem dotarł również do Polski. I choć nie przybrał tu nigdy form tak jaskrawych, jak to widzimy na zachodzie, to jednak, mimo iż nie zdołał zniszczyć dzieła synodu Sandomierskiego z roku 1570,

w znakomitej mierze podważył tę złotą chartę ruchu reformacyjnego w Polsce, stwarzając przez to warunki, które już w wieku XVII doprowadziły i u nas do powstania zborów, w zdecydowany sposób podkreślających swój ekskluzywizm wyznaniowy, w oparciu wyłącznie na „niezmienionym Wyznaniu Augsburskim", mimo przecież, że wówczas w Polsce wszyscy zwolennicy reformacji uznawali Wyznanie Augsburskie i to nawet w pierwotnej jego redakcji. Wynika to przecież wyraźnie z oświadczenia Zbigniewa Gorajskiego, złożonego na Rozmowie Przyjacielskiej w Toruniu w roku 1645, gdy ten przedstawiciel ewangelicyzmu polskiego w myśl zasad Ugody Sandomierskiej wyraźnie obok uchwał soborowych z pierwszych wieków chrześcijaństwa, obok wyznania Braci Czeskich oraz Sandomierskiego na pierwszym miejscu wymienia Augustanę i mówi: „Wyznajemy, że przyłączamy się do zdania, które, wytłumaczone na podstawie Pisma, zawarte jest w Wyznaniu Augsburskim, przedstawionym w roku trzydziestym wieku ubiegłego cesarzowi Karolowi V przez protestujących książąt i miasta cesarstwa, *czy będziemy je nazywali niezmienionym, czy też powtórzonym lub poprawionym*"[68].

A te fatalne w swych następstwach skutki rozmowy w Marburgu trwają po dzień dzisiejszy. I może dopiero zapoczątkowany w ostatnich dziesięcioleciach w łonie kościołów reformacji ruch ekumeniczny zdoła przezwyciężyć to, co jest dziedzictwem roku 1529, ciążącym po dzień dzisiejszy nad kościołami reformacji.

---

[68] Acta Conventus Thoruniensis celebrati anno 1645. Impressa authoritate et mandato Sacrae Regiae Majestatis ad exemplum et fidem regii protocolli. Varsaviae 1646. Fol. F. 4 v. „Profitemur ei nos sententiae accedere, quae,.. in Augustana Confessione superioris saeculi anno 30. Imperatori Carolo V a Principibus et Civitatibus Imperii protestantibus exhibita, *sive eam Invariatam, sive repetitam aut emendatam dixeris*".

KS. PROF. RUDOLF KESSELRING.

SÖREN KIERKEGAARD

INDYWIDUALIZM RELIGIJNY KIERKEGAARDA I JEGO WPŁYW NA WSPÓŁCZESNĄ TEOLOGJĘ EWANGELICKĄ

(Referat wygłoszony 22 marca 1935 r. na Konferencji Ks. Pastorów w Warszawie).

W końcowem słowie 2 tomu wielkiego, trzytomowego swego dzieła o Kierkegaardzie [1] znany teolog, systematyk, E. Hirsch, jeden z najlepszych w Niemczech współczesnych znawców głębokiego duńskiego myśliciela religijnego: A. Sören Kierkegaarda, wyraził szczery swój podziw dla ogromu pracy myślowej, filozoficzno-religijnej, której Kierkegaard w stosunkowo krótkim czasie, bo w niespełna 12 latach swego życia dokonał. Z „żelazną stanowczością" Hirsch 10 lat studjów i wnikliwych rozważań swoich dziełom i myśli religijnej Kierkegaarda poświęcił, których owocem jest wyżej wymienione studjum.[2] F. Kattenbusch, nestor niemieckich, protestanckich systematyków, w cennej swojej pracy: „Zeitenwende auch in der Theologie" (II/57) z naciskiem podkreśla, „że mniej lub więcej wszyscy systematycy współcześni pozostają pod wpływem Kierkegaarda, tego pradjalektyka teologji". Zestawiając te dwa świadectwa, aktualność tematu i pracy tej, mającej przedstawić zasadnicze kierunki religijno-filozoficznej myśli Kierkegaarda, którego profesor A. Aal w Oslo nazywa przedstawicielem może najgłębszego indywidualizmu a nawet „religijnego atomizmu", i zna-

---

[1] Kierkegaard — wymawia się — Kjerkegór.

[2] E. Hirsch, Kierkegaard - Studien, t. II, str. 317: „Es ist man staune nur nicht — die Ehrfurcht, die wir diesem Grossen schuldig sind."

czenie, głęboko sięgający wpływ tej myśli dla i w naszej teologji, są chyba dostatecznie uzasadnione.

Zauważono słusznie, że jedną z kardynalnych wad nauk teologicznych, zwłaszcza dyscyplin teologji systematycznej, jest to, że podawane nam są zazwyczaj poglądy i systemy wybitnych myślicieli religijnych zbyt ogólnikowo i szablonowo, jednostronnie i apodyktycznie, bez związku z całością teologji i bez wykazywania wpływów, jakie one wywarły i dotąd jeszcze wywierają na kształtowanie się naszych wierzeń religijnych i światopoglądowych. Niejednokrotnie my teolodzy mamy wrażenie, że takie nazwiska jak Schleiermacher, Ritschl, Kähler i in., owi twórcy nowych kierunków i szkół teologicznych, jak cień blady, bezbarwny, nieokreślonych i niewyraźnych konturów, błądzą w naszej teologicznej myśli i pamięci. Nie zdajemy sobie często już sprawy, w czem wyraża się pozytywna lub negatywna wartość tych nauk i poglądów dla teologji, co im zawdzięczamy, do jakiego typu teologów mamy zaliczyć tego czy owego z wybitnych przedstawicieli nauki teologicznej i t. p. Teologiczne systemy i szkoły, jak wszystko na świecie, jak nasze wrażenia, upodobania, przeżycia, mają swoje okresy rozkwitu i bujnego rozwoju i okresy zanikania, szybkiego lub powolnego upadku. Tylko o największych i najgłębszych duchach i umysłach świat i ludzkość nie zapominają i tylko kilka lub kilkanaście dzieł może poszczycić się tem, że o nich ślad nigdy nie zaginie, że, jak do ożywczego źródła poznania i prawdy, ludzie do nich zawsze wracać będą! Niejednokrotnie się też zdarza, że nauki, dzieła, myśli i słowa, dawno przebrzmiałe, prawie już zapomniane, wracają, zrzucają z siebie brzemię wieków i stają się na nowo aktualne, ściągając na siebie powszechne zaciekawienie i baczniejszą uwagę.

Podobnie ma się rzecz z Kierkegaardem, którego Danja przed prawie 100 lat lekceważąco potraktowała, z którego kpiła i dowcipkowała. Dziś otrzymał tytuł najwybitniejszego filozofa Danji, proroka nowej myśli religijnej, wreszcie ojca teologji kryzysu lub teologji djalektycznej. Może nawet za dużo tytułów i zaszczytów dla tego, którego urzędowy kościół z taką wytrwałością zwalczał i

na szary koniec spychał! Do niedawna nie wiele o tym myślicielu u nas wiedziano i mówiono. Cicho o nim było w rodzimej naszej literaturze filozoficznej i religijnej. Praca duńskiego krytyka literackiego, G. Brandesa,[3] znanego i cenionego przyjaciela Polski, głębokie studjum wybitnego profesora filozofji w Kopenhadze, Haralda Höffdinga,[4] to było prawie wszystko, co do roku 1914, w którym skromny wybór pism Kierkegaarda w polskim przekładzie Bienenstocka się ukazał, o tym oryginalnym i głębokim myślicielu i teologu u nas wiedziano.

Dziś Kierkegaard, już przez wpływ, który wywarł na powstanie teologji djalektycznej, jest osobą, około której skupia się coraz to żywsze zainteresowanie nietylko teologji protestanckiej, ale nawet, jakkolwiek w mniejszym stopniu, teologji katolickiej. Żałować należy, że poza drobnemi przyczynkami i artykulikami, by wymienić artykuł Hulki-Laskowskiego w „Wiadomościach Literackich",[5] napisany bardzo pobieżnie i w feljetonistycznem ujęciu tylko, nie posiadamy w naszem piśmiennictwie żadnej pracy o Kierkegaardzie. Niemcy kilkadziesiąt lat temu poznali Kierkegaarda w tłumaczeniach jego dzieł, dokonanych przez Chr. Schrempfa [6] (wydał 12 tomów), ponadto, wnet po ukazaniu się podstawowej pracy teologa duńskiego Edwarda Geismara [7] o Kierkegaardzie, przełożyli to wielkie, prawie 700 stronic obejmujące dzieło, analizujące wzorowo całą twórczość Kierkegaarda, na język niemiecki. Obok takich sztandarowych dzieł Geismara i Hirscha, prace Diema, Bohlina, Gilga [8] i in. schodzą na drugi plan. Jednak i one zawierają cenne przyczynki i krytyki, wyjaśniające niejedno zawiłe zagadnienie z życia i twórczości Kierkegaarda.

---

[3] E. Brandes, Sören Kierkegaard, ein literarisches Charakterbild, przekład niemiecki, Lipsk 1879. W przekładzie niem. dzieł Brandesa, tom. III, Monachjum 1903. Stuttgart 1902.

[4] Harald Höffding, Sören Kierkegaard als Philosoph, przeł. Donner i Schrempf,

[5] Wiadomości Literackie, Nr. 4 — 1935, str. 2.

[6] Lipsk, 1890.

[7] E. Geismar, Sören Kierkegaard, III części, niem. przekład 1927/28.

[8] H. Diem, Philosophie und Christentum bei S. Kierkegaard, 1928.
T. Bohlin (Szwed) S. Kierkegaard, przekł. niem. 1925.
A. Gilg, Sören Kierkegaard, 1926.

W twórczości i myśli religijno-filozoficznej swojej przedstawia się Kierkegaard jako indywidualność niezwykle skomplikowana i zagadkowa. Daremniebyśmy się w genjalnej jaźni tego myśliciela doszukać chcieli tej prostolinijności i jasności, które cechują nieraz innych wielkich duchów i umysłów ludzkości! Powiedziano, że Kierkegaard w osobie swojej przedstawia nam, po 2500 prawie latach, nowe wcielenie, nową inkarnację Sokratesa. Kierkegaard sam nazwał się duchowym synem tego niezapomnianego dotąd myśliciela greckiego, męża brzydkiego oblicza, łagodnego serca i orlego umysłu, który śmierć wybrał, a nie poszedł na podły kompromis, nie splamił szaty filozofa żadnem kłamstwem i czynem bez charakteru i godności. Porównywano Kierkegaarda z Pascalem. W spadku po tym myślicielu oddziedziczył zarówno zrozumienie głębokie owej sokratesowskiej „doctae ignorantiae" jak też i wielkiej i szczerej pokory serca przed Bogiem. Ona powinna być głównym rysem charakteru każdego człowieka, przedewszystkiem jednak każdego teologa. Jak dzwon bez serca nie wydaje głosu, tak Kierkegaard uważał, że ksiądz, sługa Kościoła, bez tego uczucia pokory, które napełniać ma jego serce i ma mu być pomocne w codziennych jego walkach z naturalną i wrodzoną każdemu z nas przekorą, nie potrafi wydobyć ze siebie niczego, coby znalazło drogę do serc swoich słuchaczów. Zestawiano Kierkegaarda z Schopenhauerem i jego pogardą i lekceważeniem płochej i płytkiej kobiecości — i z Nietzschem[9], którego wstrętem do fałszu, słabości i rozkładu był przepojony i na co reagował z niezwykłą wrażliwością i subtelnością.

Działalność Kierkegaarda przypada na pierwszą połowę 19-go stulecia. Był to okres, w którym pietyzm, supranaturalizm, racjonalizm i oświecenie 18-go stulecia znalazły ujście w wielkich systemach niemieckiego idealizmu, naturalistycznego romantyzmu i absolutnego indywidualizmu pierwszych dziesiątek lat nowego wieku. Wiek ten, którego przyjście na przełomie 18-go i 19-go stu-

---

[9] Wedle Geismara „Kierkegaard, Ibsen i Nietzsche przedstawiają nam indywidualizm podniesiony do najwyższej potęgi", por. art. S. Kierkegaard. R. G. G. cz. III/747.

lecia z taką tęsknotą i zapałem witał Schleiermacher w swoich „Mowach" i „Monologach", po którym się spodziewał, że on przyniesie ludzkości odrodzenie myśli i życia religijnego, tak, że owa z głębi wierzącego serca ludzkiego pochodząca i łącząca nas z Bogiem prawdziwa religijność stanie się najsilniejszym akordem i dominantą pracy i wysiłku teologiczno-kościelnego, niestety, pragnień tych nie ziścił. Można nawet twierdzić, że większa ciemność, martwota, bezwład zapanowały i opanowały prawie wszystkie dziedziny i odcinki naszej teologji, kiedy nie stało już Herdera, Hamana, Schleiermachera i owych wielkich, na pół teologów, na pół filozofów: Fichtego, Schellinga, Hegla i in. Już to samo, że w tym czasie szukania nowych dróg, nowej orjentacji, Kierkegaard silnym i stanowczym głosem w kraju nawskroś ewangelickim, jakim Danja jest do dziś, żądał, by chrześcijaństwo i kwestje religijne były traktowane poważnie, by wyrzucono daleko z kościoła i pracy teologicznej powierzchowność, frazeologję, nieszczere pozory i kłamstwa, połowiczne wygodnictwo, czyni nam jego postać, jego teologiczny charakter i indywidualność, wreszcie jego wysiłki i prace niezwykle pociągające. Już przed Kierkegaardem nasz Schleiermacher w najpiękniejszych i najwznioślejszych chwilach swojej działalności wołał: „religijność jest sprawą najgłębszego, wewnętrznego uczucia", już ten, po naszych reformatorach najgenjalniejszy teolog protestancki, wypowiedział walkę indyferentyzmowi religijnemu swoich czasów, poruszając do głębi uśpione sumienie religijne. Kierkegaard uderza w te same struny, jest jednak jeszcze bezwzględniejszy, szczerszy, bardziej prorocki, aniżeli wielki teolog i filozof, profesor i złotousty kaznodzieja berliński. Takie jedno zdanie i żądanie Kierkegaarda: „Chrześcijaństwo i religijność domagają się od każdej jednostki bezwzględnej i zdecydowanej uczciwości", jest zdaniem tak ważnem i aktualnem, że dziś, kiedy może znowu losy naszego Kościoła się ważą, kiedy współczesnemu pokoleniu wykreślamy nowe kierunki jego myśli światopoglądowej i religijnej, nie powinniśmy lekkiem sercem i umysłem płochym przejść nad niem do porządku dziennego.

Kilka uwag o życiu Kierkegaarda, w myśl prastarej zasady greckiej: „πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος”[10], tej fundamentalnej zasady indywidualizmu, uwypuklić ma postać duchową Kierkegaarda i wykazać, jak — mimo wszystko — nasze przeżycia wyciskają swoje piętno na naszej twórczości.

Kierkegaard urodził się 1813 r. w Kopenhadze. Był on synem majętnego kupca duńskiego, który wówczas był już prawie starcem, jednak nie pogodnym, zrównoważonym, ale posępnie melancholijnym, zgrzyźliwym i skwaśniałym. Zachował sobie jednak niezwykłe zainteresowanie dla nauk i literatury, czytał wiele w wolnych chwilach i miał umysł głęboko religijny. Podobnie jak Strindberg z goryczą mówił o sobie, że jest „synem dziewki” — (Sohn einer Magd), tak i Kierkegaard był synem matki — służącej, z którą po śmierci pierwszej swojej żony stary Kierkegaard zawarł związek małżeński.

O matce wspomina, że była osobą dobrą, ale przeciętną i nieinteligentną. W Kopenhadze Kierkegaard ukończył studja swoje, włącznie ze studjami teologicznemi i filozoficznemi, następnie zaręczył się z dziewczyną ujmującej postawy, piękną i wybitnego intelektu. Z tajemniczych, dziś jeszcze niewyjaśnionych przyczyn — Geismar i Hirsch snują pewne domysły, ale nie rozwiązują tej tajemnicy życia Kierkegaarda — Kierkegaard zerwał swoje narzeczeństwo, poczem wyjechał w 1841 r. do Berlina, celem pogłębienia swoich teologicznych i filozoficznych studjów. Schleiermacher i Hegel, dwie najświetniejsze gwiazdy naukowego nieba w Berlinie, już wówczas nie żyli. Wychwalany w Danji pod niebiosa Schelling ogromnie Kierkegaarda rozczarował. Nazywa go w późniejszych swoich wspomnieniach „nieznośnym gadułą”. Wkrótce wraca do kraju i rodzinnego miasta i tu w 1843 r. wydaje swoje dwutomowe, genjalne dzieło: „Enten-Eller”, — którego niemiecki tytuł brzmi „Entweder — Oder[11]. Nie mamy w literaturze polskiej przekładu tego dzieła, któremu należałoby dać

[10] miarą wszystkich rzeczy jest człowiek.

[11] przekład niemiecki (pierwszy) ukazał się w r. 1885.

tytuł: „Albo-albo". Podrzędny tytuł tego dzieła brzmi: „O różnicy między estetycznem a etycznem życiem". Główną treścią tej niezwykle ciekawej pracy jest przedstawienie antytezy filozofji i chrześcijaństwa, względnie światopoglądu starożytnego i chrześcijańskiego, klasycznego ideału piękności i chrześcijańskiego ideału cierpiętnictwa i abnegacji, wreszcie istoty różnicy między zmysłowością i duchem. W następnych, szybko po sobie następujących latach wydaje Kierkegaard swoje „Stadja na drodze życiowej"[12], „Bojaźń i Drzenie"[13], „Pojęcie lęku", „Przyczynki do filozofji grzechu, nawrócenia i wiary", „Filozoficzne okruchy", „Ćwiczenie w chrześcijaństwie" i in. Wśród tych prac, jako podstawowe źródło religijnego indywidualizmu Kierkegaarda, zasługują na specjalne wyróżnienie jego „Stadja na drodze życiowej", wydane w r. 1845, napisane jednak już w latach 1836/37. Życie ludzkie rozwija się i przechodzi kolejno przez następujące 4 fazy względnie stadja: 1) lata dziecięce. W nich dane indywiduum nie posiada jeszcze świadomości swojej jaźni, nie posiada jeszcze wewnętrznego centrum. Dziecię jak fala rzucane jest raz w tę, raz w inną stronę.

2) w drugiem stadjum jednostka znajduje się w stanie równowagi i pokoju. Stan ten w 3) stadjum zostaje zachwiany. Człowieka w tym okresie opanowują ironja i sceptycyzm. W duszy budzi się zwątpienie i rozpacz, równocześnie powstaje tęsknota za czemś stałem, wiecznem, za ideałem doskonałym. W 4) stadjum rozpoczyna się walka ze zwątpieniem. Człowiek szuka oparcia w swoim stosunku do Boga, w swojej religijności. W miarę przezwyciężania lęku, rozpaczy i zwątpienia, dochodzi człowiek do pełnego, indywidualnego swego rozwoju i bytu. W trzeciem stadjum opanowany jest myślą o grzechu, w czwartem o wierze.

Po śmierci Kierkegaarda, która nastąpiła r. 1855, wydano cały szereg prac tego myśliciela, wśród nich zasługują na wyróżnienie zwłaszcza jego pamiętniki z lat 1833—1855[14]. Część tych pamięt-

---

[12] przekład niemiecki (pierwszy) ukazał się w r. 1886.

[13] przekład niemiecki (pierwszy) ukazał się w r. 1882.

[14] D. Tagebuch des Verführers. Lipsk 1903

ników, t. zw. „Pamiętnik uwodziciela" najbardziej jest znany[15].

Bogate prace, niezwykła produktywność autora głębokich dzieł filozoficzno - religijnych, zazębiona o własne przeżycia, pełne ciężkich i częstych depresyj psychicznych, wywołanych walką polemiczną ze swymi przeciwnikami, władzami kościelnemi i społeczeństwem duńskiem, wyczerpały zasoby jego sił fizycznych i podcięły jego zdrowie. Umarł, nie mając jeszcze lat 42, wyśmiany jako zdziwaczały literat-teolog. Na bruku kopenhaskim znany był jako nadająca się do karykatury figura ekscentryczna, z którą jednak nikt się nie liczył. Genjalności Kierkegaarda nikt nie odkrył wówczas i nie zrozumiał; długie lata upłynęły, nim Danja, a po niej inne kraje, uznały i sprawiedliwie oceniły bogactwo myśli w dziełach Kierkegaarda wyrażonych. Bez Kierkegaarda może nie mielibyśmy tak wspaniałego dzieła Ibsena: „Branda", wstrząsającego i poruszającego nas do głębi protestu przeciwko zbanalizowanemu chrześcijaństwu, sprofanizowanemu Kościołowi, z któremi nikt poważnie się nie liczy. Jaką wartość i jakie znaczenie, woła Kierkegaard, ma Kościół, w którym nikt nie doznaje lęku i drżenia przed Bogiem, w którym nie ma sług, zdolnych i gotowych do poniesienia największych ofiar, jak niema wśród jego wyznawców zrozumienia istoty grzechu, zła, krzyża i pojednania się z Bogiem. Wszystkie te zagadnienia, traktowane przez naszych wielkich reformatorów z taką powagą i surowością, straciły swoje znaczenie. Kto się temi problemami przejmował, czyje serce było, jak serce wielkiego Augustyna, niespokojne w poczuciu grzesznej winy i spragnione Bożej łaski i miłosierdzia? Kto, jak Anzelm, wołał: „Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum"?[16].

W Danji, po okresie racjonalizmu i oświecenia, przechyliło się wahadło teologiczne na stronę ortodoksyzmu. Ortodoksyzmu bynajmniej nie sztywnego i nieugiętego, ale wchodzącego w układy i z możnymi tego świata i ich elastyczną religijnością. Kierkegaard zarzucał Kościołowi swemu, że toleruje sług Bożych, spełniających

[15] por. Th. Haecker, S. K. Tagebücher, I-II. 1923. Haecker pod wpływem dzieł Kierkegaarda wystąpił z kościoła ewang. i przyjął katolicyzm.

[16] „Jeszcze się nie zastanowiłeś nad tem, jaki ciężar posiada grzech?"

obowiązki swoje bez zapału i szczerego, wewnętrznego przekonania. Nie o twardą i ofiarną służbę dla Chrystusa tym sługom Kościoła się rozchodzi, ale o bogate parafje i dobre w nich uposażenie. A biskupi tego Kościoła? Który z nich przypomina owego biskupa medjolańskiego, Ambrozjusza, ojca ubogich, opiekuna nędzarzy? Kierkegaard, którego zagadnienia religijności, wiary, życia kościelnego, społecznościowego, żywo obchodziły, nie uznaje pobłażliwości i tolerancji wobec tych, którzy na „obie strony kuleją”, którzy jedną świeczkę Bogu, a drugą szatanowi zapalają. Ich to, zdaniem Kierkegaarda, ów protagonista Chrystusa, Jan Chrzciciel, miał na myśli, kiedy mówił o „trzcinach chwiejących się we wietrze”. Jak pastor Brand, tak Kierkegaard woła: „Wszystko, albo nic”. Marząc o tem, by opuścić Kopenhagę i udać się do najuboższej, zapadłej wioski, nawet w tem dążeniu napotyka na stanowczy sprzeciw swoich kościelnych przełożonych! Nie chce być takim pastorem, z których, jak mówią, 12 idzie na tuzin, ale prawdziwym, nie chce nosić tylko kostjumu chrześcijanina, lecz chce nim być naprawdę. Nie na kazalnicy tylko należy wygłaszać wzniosłe hasła, ale przestrzegać je w codziennej pracy, w trudzie i walce z tem ohydnem, obłudnem, zakłamanem „talmi-chrześcijaństwem” owych czasów. Kierkegaard w swoich „Pamiętnikach”, które nam przedstawiają tę jego walkę wewnętrzną, jego ból, rozczarowanie, woła: „Moja dusza jest jakgdyby arką Noego, w której czyste i nieczyste zwierzęta obok siebie leżą”. Pracę teologiczno-kościelną porównuje ze stołem biesiadnym, do którego przysiadł niejeden niepowołany, bez szaty świątecznej. To wszystko przejmuje wrażliwą jego duszę uczuciem niewymownego smutku i wrodzoną jego skłonność do żałosnej refleksji rozwija do stanu owego „boskiego smutku”, o którym wspomina apostoł Paweł w jednym ze swoich listów. Hasłem Kierkegaarda były słowa łacińskie: nulla dies sine lacrima”![17] To ukochanie cierpienia, ten smutek, które jeden z wielkich wieszczów naszych nazwał pro-

[17] Niema dnia bez łzy!

bierzem prawdziwego chrześcijaństwa, niestety, u Kierkegaarda przybrały formę niezdrowego cierpiętnictwa.

Nie szedł Kierkegaard śladami św. Franciszka, który największą udrękę, najsroższy ból, najczarniejszy smutek w cudowny sposób umiał przemieniać na cenną perłę pogody ducha, radosnego upojenia i słodkiej ekstazy! Jednak taka zdolność nie jest dana wielu na tym świecie, a i Kościół katolicki jednego tylko „poverello z Assisi[18] posiada, który w szkole większego od siebie Mistrza nauczył się tej boskiej sztuki, wyhodować na glebie, użyźnionej bólem i zroszonej gorącemi łzami, najpiękniejszy i najcudowniejszy kwiat wiary, miłości i nadziei.

II.

Jeśli genjalny myśliciel, autor głębokich dzieł, twórca nowych kierunków z tej, czy innej przyczyny znalazł się w orbicie powszechnego zainteresowania, krytyka, niby potężny reflektor o sile kilku tysięcy świec, poczyna rzucać snopy światła na jego życie, działalność i prace, oświecając je ze wszystkich stron, rozkładając całą twórczość na składowe części, na zasadnicze elementy, doszukując się postronnych wpływów, źródeł i t. p. Zawsze w takich wypadkach sprawdzało się stare niemieckie przysłowie: „Wenn Könige bauen, haben Kärrner zu tun”[19]. W twórczości Kierkegaarda niewiele jest do powiedzenia o cudzych wzorach, wpływach i przykładach. Obok J. H. Fichtego, Schellinga, Hegla i Schleiermachera nikt z niemieckich myślicieli, a wymienieni tylko nieznacznie, nie oddziaływał na twórczość Kierkegaarda. Od Hegla tylko formalnie Kierkegaard jest zależny, gdyż przyjął od niego głównie zasadę djalektyki heglowskiej o jedności transcendentalności i egzystencjonalności, przyczem do każdej egzystencjalności należy konieczny moment ruchu i moment napięcia. Silniej od niemieckich myślicieli wpłynął na Kierkegaarda duński myśliciel Möller, który w swojej filozofji był indywidualistą i domagał się uwzględniania praw subjektywnego przeżycia w procesie myślowym.

[18] „Biedaczek z Assisi“.

[19] „Gdzie królowie budują, tam taczkarze mają zajęcie“.

Dążeniem Kierkegaarda było przedstawić chrześcijaństwo egzystencjonalnie, czyli innemi słowy: dać mu widomy wyraz w naszej indywidualnej egzystencji, być tem chrześcijaństwem niejako przepojony, ogarnąć je wszystkiemi fibrami swego serca. Cała ludzka egzystencja, wraz ze wszystkiemi myślami o całości bytu i świata, powinna być nierozerwalnie złączona i oparta na tem, co chrześcijaństwem nazywamy. „Nie istnieje nic — mówi Kierkegaard, — przed czem się człowiek tak wykręca i wymyka, jak przed tem, co Nowy Testament określa mianem: Ewangelja. Prowadzić mamy żywot ludzki doskonały, który nie na samem poznaniu się opiera, ale na tem, co niejako złączone jest z najgłębszemi korzeniami naszej egzystencji, które wyrosły i tkwią w Boskiem. Tego się trzymać niewzruszenie powinniśmy, chociażby świat cały runął", tak wedle Kierkegaarda, przedstawia się właściwy kierunek i wytyczny cel, do którego zdążać mamy. „Na tej drodze chcę naprzód dążyć i każdemu, którego spotkam, zawołam: „nie oglądaj się wstecz, jako żona Lota,[20] lecz patrz naprzód i pamiętaj, że istnieje szczyt, którego osiągnąć należy".

Czy istnieje jeszcze wśród nas chrześcijaństwo Nowego Testamentu? Czy jesteśmy chrześcijanami, sercem i duszą całą? Nie wyznawcami rozwodnionego, bezbarwnego chrześcijaństwa, pełzającego na ziemi, ale tego, które jest mocarne, jak mocarnym jest Bóg, domagający się od nas bezwzględnego posłuszeństwa wobec nakazów Ewangelji. Odpowiedź na te pytania, wedle Kierkegaarda, jest początkiem i końcem naszej pracy kościelnej i teologicznej, sprawdzianem jej prawdziwej wartości. Nie ma bowiem nic ważniejszego, jak pojąć raz dokładnie, czego ta Ewangelja od nas wszystkich chce, do czego nas prowadzi. Rozglądając się dobrze w Danji, w kraju małym, w którym jeden drugiego na wylot znał, stwierdza ze smutkiem, że właściwie w nim chrześcijaństwa wedle idej nowotestamentowych twórców Kościoła chrześcijańskiego nie ma, nie ma poczucia wielkiej odpowiedzialności przed Bogiem, nie ma lęku przed Jego Majestatem, przed tem wszystkiem, co imię

[20] Ewang. Łukasza, XVII, w. 28—32., por. Hirsch, III, 28.

Bóg w sobie zawiera. Nie ma również społeczeństwo chrześcijańskie poczucia grzechu ani kary za grzechy. Wprawdzie nie wyrzekło się ono Boga, nie zerwało za sobą tych mostów, któremi doczesność i wieczność, wedle głównych intencyj chrześcijaństwa, powinne być złączone, ale przez te mosty nie wielu przechodziło, zdawało się, że nie są im już potrzebne. Gdzie nawet siłą tradycji i przyzwyczajenia odprawiano nabożeństwa, tam z ambon i ołtarzy wiał smutny chłód, zabójcza dla każdej głębokiej i prawdziwej religijności obojętność i nuda. „Brak nam absolutnego respektu przed Majestatem Boga, brak nam świadomości grzechu, brak owej djagnozy, którąby nie łudziła nas co do śmiertelnej choroby naszej." Słowa te przypominają nam wołanie wielkiego Jezajasza: „Wszystka głowa chora i wszystkie serca mdłe"[21], wypowiedziane pod adresem bezbożnego i niewiernego ludu żydowskiego. Jak lekarz nie uważa, by zadanie jego i obowiązek były skończone z chwilą postawienia djagnozy, lecz przystępuje do terapji, do leczenia, tak i Kierkegaard własnem życiem i postępowaniem chce stworzyć syntezę wzniosłych ideałów i praktycznego ich wykonania i wcielenia w życiu codziennem, szarem, przyziemnem. Uczy, pisze swoje dzieła i rozprawy, pełne najgorętszego patosu i idealizmu, i żyje tak, jak żyli zawsze ci, którzy naprawdę wstępowali w ślady Chrystusa. Wyrzekł się własnego szczęścia, karjery, uznania, sławy, materjalnych korzyści ze strony ludzi, umiejących nagradzać tych, którzy im zręcznie schlebiają, idą po linji najmniejszego oporu, nie sprzeciwiają się nawyczkom i upodobaniom szerokich mas. Obok hasła: „Nie ma dnia bez łzy" — nulla dies sine lacryma, — miało jeszcze drugie zadanie kierować życiem Kierkegaarda: Dies in lite! — dzień, życie moje walką — walką z temi elementami, które, wedle jego przekonań, szkodzą chrześcijaństwu i wstrzymują jego rozwój i pełne zwycięstwo.

III.

Przebieg tej walki zrekonstruować na podstawie dzieł, zwłaszcza pamiętników Kierkegaarda, jest rzeczą o tyle trudną, że wyrażo-

---

[21] Jez. I, 5.

ne w nich myśli religijne, filozoficzne i etyczne, nie przedstawiają się nam w szacie przejrzystego, dobrze i planowo ułożonego systemu. Może to jest cechą ujemną całej twórczości Kierkegaarda? Z drugiej strony jednak dzieła jego, napisane pod wpływem rozpierających i do głębi przejmujących go uczuć, przeżyć, refleksyj, posiadają niezmiennie wielką wartość jako bezpośrednie, z głębi uczucia pochodzące, a więc szczere, świadectwa. Nic w tych dziełach nie zostało zretuszowane, pisane na efekt, gwoli zdobycia poklasku! I dzięki tym przymiotom swoim wszystkie prace Kierkegaarda są ważnem źródłem dla psychologji wogóle i psychologizmu i indywidualizmu religijnego w szczególności.

Jakie są podstawowe założenia religijnego i teologicznego światopoglądu Kierkegaarda, co w nich jest jądrem i centrem, a co podrzędnem i peryferycznem? W pamiętnikach swoich z r. 1835 — 100 lat temu napisane! — znajdujemy doniosłe wyznanie: „nie ma dla mnie ważniejszego zadania, jak zrozumieć moje przeznaczenie, widzieć to, czego Bóg odemnie pragnie, bym to uczynił. Rozchodzi się o to, znaleźć prawdę, która dla mnie jest prawdą, znaleźć ideę, dla której pragnę żyć i umrzeć”[22]. Teologja wszystkich szkół i systemów, które Kierkegaard starał się poznać, nie przyniosła mu tej prawdy, nie znalazł w niej tej przewodniej idei, dla której człowiek wszystko poświęcić potrafi. Przez pewien czas, może pod wpływem lektury romantyków i Schleiermachera, jak twierdzi Hirsch (III, 33), chrześcijaństwo wydaje mu się być siłą wrogą, nazywa je chińskim murem, „duchowym gorsetem”. Odrywa się od niego, czuje się złamany, do głębi nieszczęśliwy, ponieważ nie umie oddychać w tem „dziwnie stęchłem powietrzu, które od strony zeświecczałego chrześcijaństwa przeciwko niemu się podnosi”. Tu należy podkreślić, że takie analizowanie przeżyć, cierpień, rozterek psychicznych, uczuć religijnych, stanowi wybitną i charakterystyczną cechę religijnego indywidualizmu i romantyzmu tej epoki, która Kierkegaarda i wielu, jemu podobnych, wydała.

---

[22] Hirsch, III, 27. Wyznanie to nosi datę 1.8.1835 r.!

W r. 1837 następuje w życiu Kierkegaarda przełomowy zwrot ku chrześcijaństwu. Jednak nie ku chrześcijaństwu opierającemu się wyłącznie na swojej konstrukcji dogmatyczno - myślowej, nie na samem Słowie, ale którego postulatem naczelnym jest: Czyn. Nie Chrystusa nam trzeba, spetryfikowanego w schemacie teologicznych formułek, ale takiego, który ciągle żywy jest w naszem sumieniu. Nie można Go odkryć dopiero drogą prac badawczych, gdyż On na dnie naszej duszy się znajduje, i to duszy zbolałej, zranionej, uginającej się pod ciężarem grzechu. Nie wystarcza to Kierkegaardowi, że Chrześcijaństwo i chrześcijański światopogląd są wyrazem naszego myślowego ustosunkowania się do nich, rzeczą daleko ważniejszą jest, by one stały się najważniejszym elementem naszego osobistego, indywidualnego nawskroś przekonania. Takie zdania Pisma św., jak: „Chrystus wszystko nowem czyni, on jest alfą i omegą, początkiem i końcem (Objawienie Jana 21, 5, 6), „jeśli kto w Chrystusie, ten jest nowem stworzeniem, stare przeminęło, oto wszystko nowe się stało (2 Kor. 5, 17)", triumfujący okrzyk wielkiego Apostoła: Εμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς ![24], posiadają znaczenie decydujące dla nas wówczas, kiedy przestały być formułkami dogmatycznemi, a stały się naszem wierzeniem, naszem przekonaniem niewzruszonem i pewnem. Zrozumienie tego prowadzi do zrozumienia znaczenia *Krzyża,* jako centrum dziejów ludzkości, jako najwyższego tych dziejów szczytu, z którego zaczynamy dopiero rozumieć sens dziejów, związek przeszłości i przyszłości.

W Krzyżu, wedle przekonań Kierkegaarda, zbiegają się, jakgdyby w jednem ognisku, trzy promienie, które nam całą tajemniczość, ciemność i paradoksalność tego wielkiego i świętego misterjum na Golgocie wyjaśniają[25]. Pierwszy promień, pierwsza prawda, którą nam ten Krzyż zwiastuje, to sąd, Κρίσις „To jest właśnie owo głębokie w chrześcijaństwie, że Chrystus nietylko jest

[23] Es kommt darauf an, dass das Leben ausdrückt, was gepredigt wird., Hirsch, III, 348

[24] „Chrystus życiem mojem!"

[25] „Christentum ist leidende Nachfolge Christi", por. S. K.: „Einübung im Christentum".

naszem przebłaganiem, ale i naszym sędzią". Jak niegdyś Lutra przerażała myśl, że ludzie nie oddają Bogu tej czci, która Jemu się należy, że sobie Go lekceważą, nie służą Panu w bojaźni (Psalm 2, 11), nie znają owego „horror conscientiae a facie iudicii Dei[26] (Weim., Wydanie dzieł Lutra, 5, 203), tak i Kierkegaard ubolewa nad tem, że w chrześcijaństwie mieszczańsko-kościelnem sfer intelektualistów nietylko, ale i w kołach t. zw. chrześcijan nawróconych i obudzonych myśl i idea o Krzyżu Chrystusowym jest z centrum przeniesiona gdzieś na obwód. Zbyt silnie podkreśla się rolę Chrystusa jako Zbawiciela, a więc soterjologiczny moment Jego działalności, a zbyt mało zważa się na drugą stronę roli tego Chrystusa i Boga, który nas wzywa przed Swój trybunał, każdego z nas oskarża i sądzi. Przed obliczem tego Boga-Sędziego, nazwanego przez Lutra: Deus terrens[27], przychodzimy do nie mniej strasznego poznania, że właściwie nie mamy żadnej pozytywnej religijności, a ta, którą się chlubimy, posiada wartość negatywną i jest absolutnem minus.

Drugą prawdą, którą Krzyż zwiastuje i głosi, jest *przebaczenie.* W największym naszym lęku, w owym „pavor Dei"[28] Lutra, w świadomości, że stoimy nad przepaścią, że „nasze religijne potakiwanie i niereligijne zaprzeczanie, nasze budowanie świątyni i nasze burzenie świątyni, nasze pretensjonalne mowy i bezpretensjonalne milczenie"[29] nic nam nie mogą pomóc, musimy mieć odwagę rzucić się w tę przepaść, w której uchwycą nas miłosierne ramiona Boga. W djalektycznym zwrocie i skoku tym ze stanu najczarniejszej rozpaczy dochodzimy do uczucia błogiego szczęścia, zaufania i pewności. Lęk śmiertelny, żal, rozpacz, myśl o sądzie w tym procesie mają, wedle Kierkegaarda, doniosłą rolę, mają nas przygotować do pełnego zrozumienia przebaczającej miłości Boga, która w całej swojej glorji nam się okazała w misterjum

---

[26] „Groza sumienia wobec sądu Pana".

[27] „Bóg grożący".

[28] Lęk przed Bogiem.

[29] K. Barth: Der Römerbrief, 6 wyd., s. 112.

krzyża, w tem „absconditum negotium Dei"[30] i największym paradoksie, jakiego znają dzieje ludzkości.

Trzecią wreszcie prawdą krzyża jest nasze *odrodzenie*. Zagadnienie, które w Nowym Testamencie, wśród wielu innych, naczelne zajmuje miejsce, jak stać się człowiek może „nową istotą". O tej konieczności mówił już Chrystus a po nim zwłaszcza apostoł Paweł. U stóp krzyża Chrystusowego, mówi Kierkegaard, rodzi się najpiękniejsza i najgłębsza teologja; *Teologja Krzyża*, na Golgocie sąd i ułaskawienie, potępienie i przebaczenie, bezwzględna sprawiedliwość i bezgraniczne miłosierdzie, te krańcowo przeciwne, paradoksalne pojęcia w niepojętym dla nas sensie się jednoczą. Moment napięcia się kończy a zaczyna się to, co najwłaściwiej zadzierzgnięciem nowego stosunku z Bogiem nazywamy, początek i założenie nowej istoty, apostolskiej καινὴ κτίσις.

Bóg objektywny, w tej objektywności swojej od nas oddzielony, transcendentny, niedostępny, ów „Deus abconditus"[31] zniża się i zbliża się do nas w swojej łasce i przebaczeniu na krzyżu. Jeśli pytać się będziemy Kierkegaarda, na czem ten stosunek odrodzonego z „choroby śmiertelnej" wyleczonego człowieka do Boga polega, co jest widomym jego wyrazem, to odpowiedź jego będzie: *Bóg jest miłością.*

Miłość ta nie ma jednak nic wspólnego z ową rzewną i rozlewną sentymentalnością, którą n.p. u pietystów spotykamy i którą Kierkegaard ironicznie „ein Schleckerwerk", słodkawą leguminą, nazywa. Jest ona nie jakąś okrasą naszego życia, lecz najistotniejszą naszą strawą, fundamentem, na którym całe nasze życie się opiera. Bez niego zawisłoby ono w próżni, nie miałoby ani sensu, ani wartości. Pięknie porównuje Kierkegaard tę miłość Boga z „gwoździami okrętowemi, któremi planki każdego statku złączone być muszą" (Hirsch, II, 257). Cała nasza egzystencja rozpadłaby się w okamgnieniu, gdyby nie trzymała się miłością Bożą ku nam!

Po Kierkegaardzie właściwie tylko Ibsen w swoim „Brandzie"

---

[30] Ukryte działanie Boga.

[31] Ukryty Bóg.

tak gwałtownie oskarżał nasz kościół i naszych księży, zarzucając im, że nie ma w nich żaru, świętego zapału, lęku przed Majestatem Boga, które w czasach starotestamentowych stanowią podstawę i tłumaczą nam powstanie idei profetycznej. Do jakiego spoufalenia z Bogiem doszliśmy, z tym Bogiem, którego świat zwykł sobie wyobrażać jako dobrego, poczciwego staruszka, patrzącego „przez palce" na wszystko, temu Ibsen dał wyraz w następujących wierszach:

Der Katholik stellt den Erlöser
Oft als ein kleines Kind sich vor,
Ihr lacht - und macht es noch viel böser,
Denn euch ist Gott ein greiser Tor".[32]

Przeciwko takiemu zbanalizowaniu i sprofanizowaniu idei boskości, najwznioślejszej ze wszystkich idej, występuje Kierkegaard. Gardzi tymi, którzy „z modlitwą na ustach spoglądają na to, co ziemskie jest, potroszę hołdując wierze przodków, bardziej jednak oglądając się za suto zastawionemi stołami" (Ibsen, Brand). Istnieje, wedle Kierkegaarda, wśród wyznawców zeświecczałego chrześcijaństwa Bóg, Bóg niskich, przyziemnych dusz.

Wobec takiego Boga zapomina człowiek, że istnieje jakaś różnica między Bogiem a nim. Różnica nieskończenie wielka, ilościowa i jakościowa, że najdrobniejsze chociażby wyobrażenie antropomorficzne Boga nie ma żadnego sensu i jest tylko ciężką obrazą Majestatu Boskiego. Nie takiego Boga przedstawiają nam Pisma Święte i najstarsze nauki Kościoła. I nie do takiego Boga prowadzą nas nasi reformatorzy. Luter zawsze, i może najbardziej ze wszystkich reformatorów, nie wyłączając Kalwina, przejęty był myślą i uczuciem istniejącego dystansu między Bogiem a człowiekiem. Wszak owe kuszące pierwszych ludzi na ziemi słowa: „Eritis sicut Deus!" [33] spowodowały pierwszy grzech, pierwszy upadek i zerwa-

[32] „Katolicy przedstawiają sobie Zbawiciela pod postacią dziecięcia, wy (protestanci) śmiejecie się, a przecież wyobrażenia wasze są jeszcze gorsze, gdyż wyobrażacie sobie Boga jako sędziwego głupca".

[33] Będziecie jako Bóg! (Genesis 3, 5).

nie pierwotnej jedności między Bogiem a nami! Luter, który, gdy mówił o łasce, miłosierdziu, dobroci Bożej, posługiwał się niezwykle pięknemi podobieństwami, takiemi metaforami jak: słońce ciepłe, zdrój ożywczy, serdeczna miłość matczyna, opiekuńcze skrzydła kwoki, pod którą kryją się pisklęta i t. p., przecież objaśnianie każdego przekazania w swoim katechiźmie rozpoczyna słowami: „powinniśmy Boga *bać* się i miłować... Kierkegaard zarówno w swojej „Theologia crucis",[34] jak też swojej „theologia gloriae"[35] jest wiernym uczuciem naszego wielkiego reformatora. Bojaźń przed Bogiem, to bojaźń, która ma swe źródło, swój początek w słowach: „simul iusti, simul peccatores",[36] w słowach Pawłowych: πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης θεοῦ [37] (list do Rzymian 3, 23), nie uznaje żadnej formy zeświecczałego, zbanalizowanego, zniżonego do potrzeb arcyludzkich, przyziemnych naszych pragnień i wyobrażeń kultu Bożego. Każdy teolog, który z uwagą przeczytał komentarz Bartha do listu do Rzymian, — arcydzieło literatury egzegetycznej teologji protestanckiej, mimo słusznych i niesłusznych zarzutów, stawianych autorowi! — przekonał się, znając i Kierkegaarda, jak silnie indywidualizm religijny Kierkegaarda oddziaływał na myśli teologiczne Bartha i innych teologów djalektycznych. Zdania takie, jak: „człowiek uczynił Boga przedmiotem wśród innych przedmiotów swego świata", „człowiek w swojem ustosunkowaniu się do Boga, zapomina o nieskończenie wielkim dystansie między Bogiem a nim", człowiek najchętniej „konfrontuje Boga ze sobą, zamiast konfrontować siebie z Bogiem", zwroty, jak „choroba śmiertelna", „religja jest znakiem pytania całego naszego ludzkiego systemu kultury" i w. i., znajdujące się w dziele Bartha, stwierdzają i wykazują oddziaływanie Kierkegaarda na współczesną teologję protestancką, systematyczną, zwłaszcza na teologję djalektyczną.

Teologja Kierkegaarda, jak teologja Lutra i Melanchtona, jest

---

[34] Teologja Krzyża.

[35] Teologja chwały.

[36] zarazem sprawiedliwi i grzesznicy.

[37] „Bo wszyscy zgrzeszyli i nie dostaje im chwały Bożej".

wybitnie *chrystocentryczną.* Kierkegaard niejednokrotnie wraca do pewnego wspomnienia swoich lat dziecięcych. Na jego pytanie, skierowane do ojca, co właściwie straszny krzyż Chrystusa oznacza, otrzymał odpowiedź: „dziecię moje, krzyż Chrystusa jest świadectwem zbrodni, której dopuścił się świat cały, a więc i my!" Odpowiedź ta w przewrażliwej duszy dziecka pozostawiła niezatarty ślad aż do końca życia Kierkegaarda. Wedle Geismara, świadomość ohydnej winy ludzkiej, która Chrystusa właściwie do krzyża przybiła, nie opuszczała Kierkegaarda nigdy. Przez całe swoje życie widział wszystko zabarwione niejako krwią, spływającą z krzyża. Nie wiemy, czy Kierkegaard,—w kraju nawskróś luterskim, jakim Danja była, to ma swoje znaczenie! — znał pisma Lutra i czy gruntownie zapoznał się z podstawowemi elementami teologji naszego reformatora? Jak u Lutra, tak też u Kierkegaarda spotykamy wyznanie, że jego personalny stosunek do Boga obciążony jest uczuciem lęku i grozy, że może niezwykle surowe wychowanie w domu ojcowskim uczucie to spotęgowało. „Jakżeż dziwnie melancholja i religijność są ze sobą złączone" mówi Kierkegaard. Gdzie ratunek przed tą potęgą ludzkiego cierpienia, przed zalewającemi nas falami grzechu, jeśli nie u stóp krzyża? I u Lutra czytamy w jednem z jego najpiękniejszych listów z r. 1516:[38] „Krzyż Chrystusa jest podzielony na cały świat, każdy jakąś jego cząstkę otrzymał. Nie porzuć swojej cząstki, ale złóż ją, jakgdyby przenajświętszą relikwję do złotej monstrancji, którą ma być serce twoje, przejęte łagodną miłością"... Bezprawie, którego doznajemy ze strony ludzi, prześladowanie, namiętności, nienawiść, które nam, od złych albo dobrych okazywane, tyle trudów sprawiają, to wszystko drogocenne relikwje, nie cząstki krzyża wprawdzie, nie uświęcone przez zetknięcie się z ciałem Pana Naszego, ale błogosławione przez jego serce, pełne największej miłości, objęte Jego przyjazną Boską wolą, przez niego ucałowane... Przekleństwo przemień na błogosławieństwo, obrazę na sprawiedliwość, cierpienie na chwałę, krzyż na radość..."

———————

[38] Luthers Briefwechsel, I, str. 31, str. 29.

W tym samym roku (1516) zwraca się Luter listownie do przyjaciela swego Spenleina, napominając go słowami: „Poznaj Chrystusa i to Ukrzyżowanego, tylko w Nim znajdziesz pokój, przez pełną zaufania rozpacz do siebie samego i twoich uczynków. Nie zważać na swoją sprawiedliwość, ale na sprawiedliwość Chrystusa, o to chodzi. Jesteś „różą Chrystusową, przeto pamiętaj, że musisz po cierniach kroczyć..." Miłość do Chrystusa i Boga jest promienna, ożywcza, u stóp krzyża otwiera się źródło dwojakie: gorzkie, to uczucie naszego grzesznego upadku, naszej rozpaczy spowodu niedoskonałości naszych czynów, woli, wiary, i źródło słodkie, orzeźwiające, to otucha, pokrzepienie, świadomość pojednania się z Bogiem. Tak zawsze u Lutra. U Kierkegaarda natomiast widzimy jego zamiłowanie do analizowania swoich uczuć bólu, lęku, abnegacji i cierpiętnictwa. Ilekroć w życiu jego nadchodzi moment szczęścia i zadowolenia, nie żyje temi uczuciami pełną piersią, lecz myśli o kroplach goryczy, które na dnie kielicha każdej ziemskiej radości i upojenia się znajdują! I Luter i Kalwin nie uznawali, przeciwnie zwalczali wszystkiemi siłami, powierzchowne, bezbarwne, mdłe i nic nieznaczące Chrześcijaństwo okresu renesansu, gotowe pójść na kompromisy ze wszystkiem. Ale świadomość ponurej, czarnej rzeczywistości nie odbierała naszym reformatorom wiary w zbawczą moc krzyża, mimo wszystko i wbrew wszystkiemu należy żywić nadzieję i wołać całem swojem życiem: „ Post tenebras lux!" za chmurami słońce, za ciemnościami światłość. Dopatrywano się, nie bez słuszności, w tych uczuciach Kierkegaarda, którym zwłaszcza w swoich Pamiętnikach dał wyraz, elementów patologicznych, nie wahano się nawet nazwać je perwersyjno-erotycznemi. Współczesna psychoanaliza i charakterologja wobec tak genjalnej indywidualności Kierkegaarda nie wypowiedziały jeszcze ostatniego swego słowa.

Obdarzono Kierkegaarda nawet tytułem „erotyka", wskazując na mistykę chrześcijańską, przytem na hajografję katolicką, posiadającą typy, w których, w dziwnym splocie i sąsiedztwie, najwznioślejsze uczucia religijnej ekstazy przechodzą w stan dziwnej pobu-

dliwości seksualnej, zwanej metafizyczną erotyką![39] Kierkegaard sam zdradza tę nienormalną uczuciowość swoją, widząc niejako wcielenie swego indywidualnego bytowania w trzech legendarnych postaciach, w literaturze znanych ze swej tajemniczości: Don Juanie, Ahasverze i Fauście. Don Juan i Faust zdobyli sławę jako uwodziciele, erotomani, jako typy demonicznych sił i ludzi, nigdy nie zadowolonych, wiecznie za jakimś ideałem goniących, sceptycznych, potroszę zblazowanych i zdeziluzjowanych. Ahasver, Żyd - Wieczny Tułacz, z niespokojnem sumieniem gnany z miejsca na miejsce, ów „Anioł Zwątpienia" w dziele Andersena,[40] genjalnego rodaka Kierkegaarda, to prototyp człowieka z rozdartą na tysiąc strzępów duszą, w której rodzą się coraz to nowe udręki, cierpienia i tęsknice.

Freud a z nim wszyscy psychoanalitycy nazwaliby Kierkegaarda osobnikiem psychopatologicznym, obciążonym dziedzicznie ze stłumionym, silnym seksualizmem, przez fałszywe wychowanie domowe i religijne wypieranym i szukającym ujścia w religijnych i filozoficznych pracach i dziełach. Może nawet niechęć Kierkegaarda do zdrowych pastorów, do otoczonych gronem wesołych, żwawych dziatek rodziców nie szukających niezdrowych emocyj seksualnych, ma w tem swoje wytłumaczenie. Może i zerwanie narzeczeństwa, o którem wspomniano, ma swoje uzasadnienie i powody w tej sublimowanej impotencji seksualnej Kierkegaarda? Jeden z nowszych autorów, Fischer, w dziele: „Die Nullpunkt — Existenz, dargestellt in der Lebensform S. Kierkegaards", München 1933", wyraża się w sposób następujący o naturze i charakterze Kierkegaarda: „K. Existenz war im tiefsten Grunde die eines hoffungslosen, ewig problematisierenden, entscheidungs- und verantwortungsscheuen Décadent, der von Vater und Mutter her in der unglücklichsten Weise erblich belastet war".

Jak genialny Michał Anioł, Leonardo da Vinci, Szekspir, Oskar Wilde i in., mimo ich nienormalnego życia seksualnego, są ce-

---

[39] por. Katarzyna z Sieny i Teresa de Jesus i rola metafizycznego erotyzmu w ich życiu.

[40] H. Chr. Andersen. Ahasverus. Kopenhaga 1848.

nieni przez cały świat kulturalny dla dzieł, któremi nas obdarzyli, a nie dla swojej nienormalności, jak naszego reformatora Lutra i jego wiekopomnej pracy nie oceniamy na podstawie rubasznych, niesmacznych wyrażeń skatologicznych i uwag z dziedziny życia seksualnego, tak też i Kierkegaarda nie wolno nam potępić dla tych, czy owych dziwacznych poglądów na pewne zagadnienia, związane ze sferą zmysłowej pobudliwości. Takie nicowanie indywidualności powinno, jeśli już dla całości należy o tem mówić, odbywać się z pewną wstrzemięźliwością i bez gonitwy za niezdrową sensacją.

IV.

Kierkegaarda nieżyczliwi krytycy nazwali „akrobatą", przed którym nawet słynny Hegel ze swojemi sztuczkami djalektycznemi schować się może, lub sofistą, który w teorji zajął wprawdzie stanowisko: albo — albo, a w praktyce nie chciał obarczać się żadną decyzją i odpowiedzialnością. Kpiono sobie z Kierkegaarda i jego zasady albo-albo i zarzucano mu, że właściwszą i odpowiednią do jego charakteru zasadą byłoby: ani tak, — ani tak! Zapewne, Kierkegaard nie był Mussolinim w teologicznym światku kopenhaskim, którego słowa już były i postanowieniem i decyzją! Nie zawsze brak silnych akcentów[41] w mowie, jest brakiem w niej treści, często przeciwnie!

To, że Kierkegaard o pewnych, centralnych zagadnieniach teologicznych, jak: wiara, objawienie, odpowiedzialność religijna, decyzja, dalej o takich kardynalnych pojęciach, jak: czas, wieczność, pełnia czasu i t. p. tyle głębokich i oryginalnych myśli wypowiedział, pojmując zasady religijnego indywidualizmu jako podstawy religijności wogóle i domagając się czystości i uczciwości teologicznej pracy, powinno nam dać asumpt do zajmowania się osobą Kierkegaarda i do zapoznania się z jego bogatym światem i głębokim umysłem.

W systemie filozoficzno-teologicznym Kierkegaarda znacznie

[41] Kierkegaarda razi np. hałaśliwość i ekscytacja Grundtviga Hirsch, III/17.

łatwiej o orjentację, aniżeli np. u Hegla, tego σκοτεινός [42], jak nazwano Heraklita w Grecji. Jednak pewne pojęcia i terminy Kierkegaarda muszą być wyjaśnione, zanalizowane, dla lepszego zrozumienia wytycznych kierunków jego myślenia. Do takich terminów przedewszystkiem należą: egzystencja, czas, moment, proces djalektyczny, pełnia czasu (kairos), paradoksalność, z religijnych zwłaszcza: objawienie i wiara. Rozpocząć należy od pojęcia *egzystencja*. Powszechnie pod słowem „egzystencja", „egzystować" rozumiemy tyle, co istnieć. Termin ten: „existentia" ma swoje ciekawe dzieje. Kartezjusz, który rozważał nad istotą egzystencji, w myśl znanego: „Cogito, ergo sum" — myślę, więc jestem! — doszukiwał się istoty egzystencji w myślącym podmiocie. U Spinozy z jego pojęciem substancji, do której należą esencja i egzystencja, istota i byt, Bóg, w którym i natura i byt są złączone, jest podstawą każdej egzystencji. Kant nazywa egzystencję „pojęciem kategorjalnem", wzgl. rodzajem bytu. W systemie Kierkegaarda mamy do czynienia z zupełnie nowem ujęciem egzystencji. Wedle niego egzystować, znaczy mieć świadomość, że istnieje zasadnicza różnica między czasowością a wiecznością, i dążyć do syntezy tych dwóch, krańcowo przeciwnych pojęć. „Człowiek egzystuje wtedy, kiedy dąży do urzeczywistnienia wiecznego w czasowości". W tem określeniu leży może najbardziej charakterystyczny moment myśli religijno - filozoficznej Kierkegaarda. Prawdziwa nasza, indywidualna forma życia egzystencjalnego rozpoczyna się z chwilą inhabitacji, wejścia niejako i zamieszkania w nas, w to, co skończone jest i przypadkowe, pierwiastka, elementu transcendentnego, nieskończonego. Myślenie religijno - teologiczne, jako myślenie egzystencjalne, nie jako sąd objektywno - naukowy, lecz jako myślenie z wiary, najściślej związane jest z naszym indywidualnym bytem, jest daną naszego osobistego wyznania. Każde myślenie i zastanawianie się nad sensem, treścią, rzeczywistością i całością świata, ducha, życia i bytu musi obrać sobie jakiś punkt wyjścia. Takim punktem jest nasza indywidualna, jednorazowa,

---

[42] ciemny, zagadkowy.

niepowtarzająca się nigdy egzystencja. W teologji ta myśl, nawet bez jej filozoficznego aspektu, ma doniosłe znaczenie. Wyraża ona bowiem przekonanie Kierkegaarda, które udzieliło się wszystkim teologom djalektycznym, że nie można i nie powinno się mówić o Bogu jak tylko wówczas, kiedy całą niejako swoją egzystencją zwrócony jest człowiek w stronę transcendentnego Boga. Każde wyrażenie się o Bogu, każdy dogmat traci swój sens, jeśli za nim nie kryje się nasze osobiste wyznanie, jeśli nie jest poparte rzeczywistością objawienia Bożego.

Religijność a gest religijności, treść i forma, centrum i obwód, rzeczywistość i pozór, to, wedle Kierkegaarda, przy rozważaniu zagadnień religijno-teologicznych należy wziąć pod uwagę. Mówić o wierze, o dziejowych i czasowych wyrazach tej wiary, obojętnie, czy myślimy o najprymitywniejszych, czy o najwznioślejszych i najbardziej uduchowionych jej objawach, a mówić z wiary, czuć się niejako skonfrontowanym z Bogiem, usłyszeć naprawdę Jego głos, to decydujący moment, to punkt ciężkości każdej prawdziwej i istotnej religijności. Wszystko inne podobne do plew, w których nie ma ani jednego ziarnka zboża! Słusznie Barth w swoim komentarzu[43] przypomina nam zdanie Kierkegaarda, że taka religijność i taka wiara są zupełnie czemś innem, aniżeli sentymentalizm religijny Schleiermachera i jego piękna harmonja człowieka z nieskończonością. W Lutrze, Kierkegaardzie, Dostojewskim religijność staje się siłą demoniczną. Tej sile ulec musieli, ona otworzyła im oczy, tak, że ujrzeli straszną przepaść, z której czeluści groza, nicość, śmierć, a równocześnie dobroć, życie, łaskawość Boża oblicze swoje zwracają ku nam.

W związku z zagadnieniem egzystencji łączy się ściśle inny ważny problem, którego znaczenie zarówno teologja djalektyczna, jak też i współczesna fenomenologja, do pewnego stopnia nawet i fizyka, zrozumiały: *problem czasu i wieczności.* I te zagadnienia mają swoje dzieje[44], jej rozważaniom umysł ludzki, nie od Kanta dopiero, lecz znacznie wcześniej, z zapałem i umiłowaniem się po-

---

[43] K. Barth, Des Römerbrief, 6 wyd. Str. 235.

[44] R. Eisler, Wörterbuch d. phil. Begriffe, t. III, str. 646—664. Berlin, 1930.

święcał. Czem jest czas? Kategorją myślenia, mówi Kant, aprioryczną formą naszego poglądu. *Czas,* jako „kontinuum”, ciągłość bez początku i końca, lub jako dowolny odcinek tej linji, oznaczanej symbolicznie znakiem ∞, jako czysta dana (eine reine Gegebenheit), jako przeciwieństwo i kontrast do przestrzeni i rozciągłości (Scheler), jako czysta ilość (qualitas), jak pojmuje istotę czasu Bergson, jako „wypełnione kontinuum” (Husserl), nic w zasadzie nie wyjaśniają. Czas nie jest i nie może być uprzedmiotowany, (Die Zeit ist nie objektivierbar, für die Zeit als Kontinuum ist keine Vorstellung[45]), jest on postulatem i symbolem.

Kierkegaard podaje nam następujące określenie pojęcia: czas. W świadomej lub nieświadomej zależności od Heraklita i Hegla, dla których czas nierozerwalnie związany jest z pojęciem ruchu. Kierkegaard nazywa czas poruszaniem się punktu *x* jakgdyby na nieskończenie długiej taśmie, albo wstędze, na której ten punkt *x* ma oznaczyć *moment.* Znaczenie tego momentu, wedle Kierkegaarda, polega na tem, że on nie stanowi nieskończenie małej części — Kierkegaard używa wyrazu atom — czasu, ale że jest atomem *wieczności.* Wieczność nazywa Kierkegaard zasadą ciągłości. To pojęcie: moment uzupełnia Kierkegaard jeszcze drugiem, ważnem pojęciem: pełnia czasu, *kairos.* Wywody Kierkegaarda, odnoszące się do tego terminu, są oryginalne i ciekawe. Przenosi pojęcie: kairos na płaszczyznę rozważań teologicznych. „Pojęcie, które jest główną osią, naokoło której w chrześcijaństwie wszystko się porusza, to, co wszystko nowem czyni, jest pełnia czasu.”
Ona łączy w sobie przeszłość i przyszłość. Wyobrazić sobie można czas, jako κίνησις, jako poruszanie się i przechodzenie z punktu spoczynku, do stanu ruchu, ze stanu statycznego do stanu dynamicznego. Wszystko co się dzieje, da się przedstawić jako ruch, jako ciągła zmiana. Tego zdania był już Heraklit. Ale i ruch musi, by można ustalić jego powolniejsze lub szybsze działanie, obrać sobie pewien punkt wyjścia. Słusznie Pascal mówi o tem, że poruszający się okręt swoją pozycję może oznaczyć tylko w ten spo-

[45] E. Wasmuth, Kritik des mechanisierten Weltbildes, Hellerau, 1929, str. 33 i d.

sób, że przy obliczeniu ruchu, przebytej drogi i czasu bierze pod uwagę pewien stały punkt i moment. Czy sobie czas wyobrażamy jako odległość punktu *a* od punktu *b* na linji nieskończonej ciągłości, złożonej z nieskończenie wielkiej ilości momentów niepodzielnych (ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν τῶν ἀδιαιρέτων)[46], czy jako „eidetyczny symbol i postulat", zawsze i wszędzie termin czas będzie zagadnieniem metafizycznem. Kierkegaard, który temu zagadnieniu specjalną uwagę poświęcił, (S. Kierkegaard, Der Augenblick), pragnął, by i teologja zrozumiała doniosłe znaczenie pewnych metafizycznych problemów. Sens całego naszego indywidualnego bytowania nie może tkwić w doczesnej rzeczywistości, nie może ograniczać się do owych „ νῦν ", momentów tylko. Sens naszego życia i wartość jego leżą w tej świadomości i pewności, iż dążyć mamy do syntezy czasowości i wieczności. Żyć w czasie, jak tego zawsze pragnęła Ewangelja, znaczy żyć myślą o wieczności i zrozumieć zarówno powagę i znaczenie każdego momentu, każdego decydującego zwrotu i tego, co Pismo św. nazywa Kairosem, pełnią czasu. Powstaje pytanie: czy taka synteza czasowości i wieczności, jako wyraz naszej egzystencjalności, jest naszem dziełem? Na to Kierkegaard odpowiada: „Nigdy!" Jest ono wyłącznie dziełem samego Boga i jako takie nazywa je Kierkegaard *objawieniem.*

Objawienie Boże nie jest w jego ujęciu identyczne z jakąś ważną datą, nie jest tylko historycznym faktem. To nie wyczerpuje treści tego, co objawieniem nazywamy. Objawieniem dla Kierkegaarda przedewszystkiem doznanie Boga, polegające na tem, że element czasowości ma możność w pewnych, wyjątkowych wypadkach zespolić się z wiecznością. Może żadna inna myśl religijno-filozoficzna nie wywarła tak wielkiego wpływu na rozwój współczesnej teologji protestanckiej, jak pogląd Kierkegaarda na istotę i znaczenie objawienia. Wszyscy djalektycy: Barth, Brunner, Gogarten i in., ponadto Bultmann, Merz, Grisebach, wreszcie jeden z najwybitniejszych systematyków współczesnych, W. Koepp[47], pod-

[46] „Czas składa się z niepodzielnych momentów".

[47] Wilhelm Koepp, Einführung in die evang. Dogmatik. Tübingen 1934, str. 105 i d.

kreślają ważność tego, dla teologji zasadniczego, pojęcia. Jak myśl nasza w stanie pierwotnym jest niedostępna dla innych, a dostępną staje się dopiero wtedy, kiedy przybrała formę, kształt słowa, tak i Bóg dopiero wówczas staje się dla nas rzeczywistością, kiedy chce się nam objawić. Słuszne są uwagi Koeppa, poruszające się na stałej linji teologicznych rozważań Kierkegaarda, że teologja jest tylko możliwa jako teologja objawienia, że jej „pradatą" jest właśnie fakt objawienia. Bez objawienia wogóle nie możnaby nawet mówić o jakiemkolwiek poznaniu Boga. Tego Boga, który jest w zupełności różny od nas. Objawienie jest więc tą styczną, poprowadzoną z transcendentnego świata do naszego świata empirycznego, jest ona mostem, który łączy Boga z człowiekiem. Bez objawienia całe życie religijne, życie wiary, jest wprost nie do pomyślenia!

Słowa takie i zdania, jak: „czasowość przechodzi w wieczność", „moment jest atomem i czasowości i wieczności", „objawienie jest i faktem dziejowym i nim nie jest", wszystkie te przeskoki z jednego krańca do drugiego w procesie myślowym nazywamy *paradoksem.* Kiedy Kierkegaarda zaatakowano już za życia jego z powodu tej paradoksalności, odrzekł: „Czy nasza wiara, religja, wszystkie nasze pojęcia o Bogu, o wieczności, objawieniu, nie mają charakteru absurdu i paradoksu? Przecież cały nasz stosunek do Boga zawsze na owem paradoksalnem: „Credo quia absurdum est!" opierać się będzie (Kierkegaard, Pojęcie Ironji, por. Hirsch, III, 132). Przecież nasza nauka, że Chrystus - Bóg, istota wieczna, równocześnie powstała i istniała, jako istota doczesna, jest paradoksem. Cała nasza Chrystologja, nauka o Bogu-Człowieku jest paradoksalna. Każdy dogmat strukturalnie przedstawia się nam jako zdanie wiary. A każde zdanie wiary, jak słusznie twierdzi Brunner, nosi na swojem czole napis: logicznie jestem niemożliwe, a więc paradoksalne. Cała teologja, co już Apostoł Paweł stwierdził, nie powinna zapomnieć, że co innego poznanie z wiary, a co innego poznanie z wiedzy, co innego γνῶσις[48] a co innego πίστις[49]

[48] poznanie.

[49] wiara.

Nigdy, woła Kierkegaard, rozumem i myśleniem racjonalno-dyskursywnem Boga pojąć nie możemy, a teologji, nauki o Bogu, również na nich opierać nie możemy. Na czem więc należy założyć teologję, co jest jej fundamentem...? Kierkegaard odpowiada krótko: teologję należy budować na zuchwalstwie. „Nur auf Verwegenheit ist Theologie zu gründen. Nicht der Gleichschritt des logischen Denkens, sondern ein aller Logik spottender Sprung charakterisiert das theologische Denken. Das alte „credo, quia absurdum est!”[50] muss wieder lebendig werden”. Wyrazem tego zuchwalstwa, tej determinacji, z którą rzucać się powinniśmy w ramiona Boskie, jest nasza *wiara*. I wiara jest paradoksem, jednak nie w tem znaczeniu, jakoby ona musiała być czemś alogicznem i antyracjonalnem. Wiara tylko nigdy nie może mieć żadnych stycznych do jakiejkolwiek „qualitas” poglądowej czy zmysłowej. Gdzie człowiek, jak Kierkegaard się wyraża, nie może znaleźć „dyskryminanty”, właściwej przyczyny jakiegoś zjawiska i zdarzenia, tam poczyna działać wiara. Nigdy wiara nie jest wnioskiem, sądem opartym na pewnych założeniach, do których dochodzimy drogą sylogizmu, logicznego procesu wnioskowania, lecz jest ona w swojej istocie zawsze postanowieniem, decyzją. Djalektycznie przedstawia się nam wiara, jeśli też posługiwać się będziemy wyrażeniem, ulubionem przez Hegla, jako ruch, jako opuszczenie stanu zwątpienia i niepewności i zajęcie pozycji, której na imię: pewność i zaufanie. Wiara i zwątpienie zawsze do siebie należą, jako dwie krańcowe wartości i dwa biegunowe punkty, leżące na tej samej osi. „Der Glaube ist das Gegenspiel des Zweifels”. Wzniosłe uczucie blizkości Boga i świadomość najskrajniejszego oddalenia od niego, radość wniebowzięcia, groza i strach upadku, rajski zachwyt i piekielny szał rozpaczy — oto uczucia, których prawdziwie religijny człowiek zawsze doznawał i przeżywał. Nikt dla nas i za nas nie może żywić wiary, sami do niej dochodzić musimy, ona musi być wyrazem naszej wewnętrznej, indywidualnej pewności. Wiara w Boga, jeśli ma być wiarą całkowicie z naszą egzystencją związaną, mówi do każdego z nas:

---

[50] wierzę, chociażby to było absurdem (Tertuljanowi przypisane zdanie).

o ciebie chodzi, ty masz stanąć przed obliczem Boga! Z jednej strony przypomina nam wiara, że nikt i nic na świecie ani o centymetr nie zmniejszyło dzielącej nas od Boga przestrzeni, że między Nim a nami jest „owa nieskończenie wielka jakościowo różnica", z drugiej strony wiara prowadzi nas do pokory, pokuty, wdzięczności i pewności, że On jeden potrafi człowieka wyprowadzić z tego strasznego labiryntu, z tego ogrodu udręczeń, jakim jest nasze życie.

Uczucia zupełnej niemocy, ogarniającej nas przed „abstrakcyjną nieskończonością", ta potrzeba szukania pomocnej dłoni na bezdrożach życia, budzi w duszy człowieka wiarę i zrozumienie *idei zbawienia,* dokonanego przez Boga w Chrystusie. Środkiem, nie celem, prowadzącym do wiary i zrozumienia istoty zbawienia, powinna być *religja.* Na istotę religijności i religji zapatruje się Kierkegaard w odmienny sposób, aniżeli n.p. Schleichmacher lub inni wybitni nasi teolodzy. Religja, wedle Kierkegaarda, ma zadanie przedstawić człowiekowi jego wielkość i nicość, jego chwałę i jego marność. Podobnie jak, w zrozumieniu Kierkegaarda, istnieją dwa rodzaje wiary: pośrednia i bezpośrednia ,analogicznie do pojęcia: fides implicita et fides explicita, wzgl.fides quae creditur et fides qua creditur, istnieją również dwa typy religijności. Wiara pośrednia, opiera się na pewnym, historycznie ujętym stosunku człowieka wzgl. ludzkości do Boga, bezpośrednia, na dane historyczne nie zważa, a polega na wewnętrznej, subjektywnej pewności. Kierkegaard te dwa rodzaje religijności nazywa: Religijność typu *A* i typu *B.* Religja (wzgl. religijność) typu A opiera się na zasadzie: subjektywność jest prawdą. Człowiek, w takiej religijności wychowany, zadawalnia się tem, że nabywa kilka rzekomych prawd religijnych, przyswaja sobie kilka pobożnych frazesów, porusza się w kole utartych, szablonowych myśli i pojęć religijnych, ale w gruncie rzeczy nie sięga do centrum, do jądra. W religijności typu A rozchodzi się właściwie zawsze o naszą własną, nawet najsubtelniejszą, ale zawsze tylko o naszą jaźń, o nasze pytania, nasze ustosunkowanie się do zagadnień życia religijnego. Teologja, która, wedle słusznej uwagi Kierkegaarda, nie jest identyczna z wiarą,

opierająca się na danych religijności typu A jest istotnie tylko antropologją! Zupełnie inaczej przedstawia się religijność typu B. Dla niej Kierkegaard ustalił zasadę: subjektywność jest kłamstwem. Celem tej religijności nie jest podawanie urojonych wiadomości o Bogu, o Jego stosunku do nas i t. p. Dwa zadania religijność typu B ma do spełnienia, a) ma otworzyć nasze oczy, by one nareszcie widziały dystans między Bogiem a nami, i b) ma ona przekształcić całą naszą egzystencję i przygotować niejako do tej „konfrontacji" z Bogiem. Jeszcze jaśniej wyrażają tę myśl słowa Kierkegaarda: „Das worauf es in der Welt der Religion ankommt, ist nicht die Aneignung einiger Meinungen, Gedanken oder Worte, sondern die Umbildung der Existenz. Derjenige der meint, er glaube an Gott, der aber nicht aus Gottes Wesen heraus lebt, dessen Glauben ist nur eine Einbildung... Die Religiosität B will uns zeigen, das Gott die absolute Gewalt hat und der Mensch den absoluten Gehorsam." Zasada ta odpowiada najistotniejszym naukom naszych reformatorów, którzy „fides qua creditur" uważali za rzecz stokroć ważniejszą, aniżeli posłuszne, często mechaniczne i bezmyślne powtarzanie zdań, podawanych przez kościół do uwierzenia.

V.

Myśli religijno-filozoficzne Kierkegaarda, w którym dusza artysty i dusza naukowca, badacza, są zespolone, rzucane na papier pod nakazem uczuć i przekonań, paradoksalne i jakgdyby w skoku myślowym wyrażone, z trudnością dadzą się usystematyzować. Poniekąd przypomina nam się twórczość Nietzschego.[51] Nurty twórczości tych wielkich myślicieli w tem są równe, że postępują śladami potężnej dynamiki, wulkanicznej natury ich twórców.

Podstawowe idee systemu Kierkegaarda, w krótkim i ogólnym rzucie tu przedstawione, odżyły dziś w t. zw. *teologji djalektycznej*, w teologji kryzysu. Kryzys oznacza przesilenie, sąd, zwrot. I teologja, nietylko protestancka, która wyraźnie się do tego przyznaje, przechodzi okres głęboko sięgającej strukturalnej przemiany,

---

[51] por. R. Eisler, Wörterbuch d. phil. Begriffe, T. I., str. 730/31.

przesilenia. Coraz częściej wzywana jest przed sąd, by złożyć rachunek ze swego szafarstwa. Dobrze jest dla każdej jednostki, dla każdego kościoła i społeczeństwa, jeśli kiedy niekiedy uzasadnić muszą swoje istnienie. Gdzie nie ma krytyki i zainteresowania, tam nie ma też i życia. Tylko umarli, i ci niezawsze, są poza marginesem ludzkiego sądu! Myli się Jezuita Przywara[52], że protestantyzm w teologji djalektycznej osiągnął swój przełom przed katastrofą, że stanął na skręcie i rozdrożu, że doprowadzi do zupełnej profanizacji, zeświecczenia swojej teologji, albo — do powrotu do kościoła katolickiego. „Kierkegaards Person und Werk bedeuten das büssende Zurück hinter die Jahre der Kirchentrennung". Tak rozumieć Kierkegaarda, znaczy go wcale nie rozumieć. Czy Przywara sądzi, że sceptycyzm, zwątpienie, pustka i chaos życia społecznego, indywidualnego, religijnego i kościelnego, tylko wśród narodów protestanckich dziś się rozpanoszyły? Dla nas osoba i dzieło Kierkegaarda, jak Lutra, Kalwina, Schleiermachera, Bartha i wielu innych, mają inne znaczenie. Mają nas zachęcić do wyrzeczenia się blagi, upstrzonej w szatę religijności, do ścięcia wszystkich głów potworowi, któremu na imię: bezbożność, do bezwzględnej uczciwości i szczerości w sprawach tych, w których rozchodzi się o to najgłębsze, najświętsze i najdroższe, co posiadamy, o naszą wiarę w Boga.

Nas nie odstrasza i nie zniechęca choroba apostoła Pawła, która go dręczyła, do zajmowania się nauką tego herosa Kościoła Chrześcijańskiego. Nie zraża nas brudna szata, w którą przyodziany był św. Franciszek, do oddawania mu pokornego hołdu. Kto z nizin, ciasnoty, ograniczenia, niezadawalając się przyziemnym bytem, tęsknił za wyżyną, za czystością i obyczajów i religijności, ten nie powinien leżeć na śmietnisku ludzkości. Tak i chora, ekscentryczna, niezrównoważona nawet natura Kierkegaarda z jego niezdrowem umiłowaniem cierpienia i cierpiętnictwa, nie budzą u nas podziwu. Jego wartość i nieprzemijające znaczenie tkwią

---

[52] Erich Przywara S. J. Das Geheimnis Kierkegaards, 1930.

w czemś innem. To, że Kierkegaard głosem stanowczym domagał się prawa krytyki rzeczowej stosunków panujących w Kościele, że zwracał uwagę na to, ile w nim przewinień, zaniedbań, niedopatrzeń, złej woli, to nie świadczy o tem, że tęsknił za katolicyzmem. Kto, jak Kierkegaard, pragnie chrześcijaństwo wyzwolić spod wpływu grożącej mu deifikacji kultury, na co się w niektórych kołach protestanckich zanosiło, nie musi tem samem przychylać się ku katolicyzmowi. Jeśli tu i ówdzie Kierkegaard posługuje się ironją, nie kroczy na wysokich koturnach teologicznej pychy i zarozumiałości, to tem więcej go za to cenić powinniśmy. W krótkiem, literackiem, nie wygłoszonem oczywiście, kazaniu: „Eine Gänsepredigt" wypowiedział Kierkegaard może więcej głębokich myśli, aniżeli niejeden gruby tom homiletyki zawiera!

Dla tej prawdomówności i śmiałości swojej pociąga nas Kierkegaard. Napominani przez niego, uczmy się od niego! Otwórzmy szeroko okna naszych kościołów, by one dobrze przewietrzone zostały. Dużo w nich pyłu i prochu osiadło. Oczyśćmy je, by promienie złotego, jasnego słońca w całej jego krasie padały na nasze ołtarze i kazalnice i na gromadę wiernych, którzy się do tych naszych ołtarzy jeszcze garną. Jak długo jeszcze garnąć się będą? To w wysokim stopniu zależało zawsze i zależeć będzie od nas samych, którzy powołani jesteśmy torować drogę Słowu Bożemu do serc, nawet zatwardziałych i niechętnych serc ludzkich.

Znany, słynny powieściopisarz angielski, Conrad-Korzeniowski, który, jakkolwiek zrodzony na ziemi polskiej, syn ziemianina, poczuł od najmłodszych lat dziwny pociąg do morza i długie lata swego życia na wszystkich morzach świata spędził, w wspomnieniach swoich opowiada ciekawy wypadek o tem swojem życiu na pierwszym swoim statku. Podczas gwałtownej burzy otrzymał rozkaz wdrapać się na szczyt masztu i rozwikłać splątane liny okrętowe. Conrad opisuje swój lęk i przerażenie, kiedy spojrzał na rozhukane morze. Już poczuł, że siły go opuszczają, doznał dziwnego zamroczenia, zdawało mu się, że runie w przepaść, kiedy nagle usłyszał gromki głos bosmana: „Chłopcze, patrz w górę!" Conrad

uczynił, co mu rozkazano, uczucie bezwładu i zamroczenia ustąpiło, tak, że sprawnie i dzielnie wykonał swoją pracę.

Oby to hasło: „Sursum corda! — w górę serca, które jako tytuł zdobi najnowszy zbiór kazań polskich, ewangelickich, jednego z czcigodnych naszych pasterzy i kaznodziei[53], wraz z owemi słowami: „W górę oczy" przypomniało nam korną modlitwę psalmisty, z której introit na nadchodzącą niedzielę pochodzi: „Do Ciebie, Panie, podnoszę oczy moje, w Tobie ufam, nie odpychaj duszy mojej. (Ps. 141,8).

---

[53] Ks. E. Wende, Sursum Corda! Warszawa 1935.

LITERATURA

A. Aal, Die dänische Philosophie, w dziele: Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart. „Dzieło to jest 5 tomem Fr. Ueberwega, Grundriss der Geschichte der Phil., Berlin, 1928, str. 259—271. Por. Bibljografję do dzieł S. Kierkegaarda, str. 259 — i str. 271 (do roku 1924).

Dzieła Kierkegaarda w języku duńskim ukazały się w wydaniu zbiorowem w 14 tomach w Kopenhadze 1900—1906, nowe wydanie: Samlede Vaerker Kopenhaga 1920.

Przekładu niemieckiego dokonał Chr. Schrempf, Lipsk 1890. Tylko najważniejsze prace Kierkegaarda!

S. Kierkegaards Gesammelte Werke, Jena 1909 i d.

Bohlin T., S. Kierkegaard und das religiöse Denken der Gegenwart, Monachjum 1923, przekład z języka szwedzkiego.

Bohlin T., Kierkegaard, przekład niemiecki z jęz. szwedzkiego, 1925.

Brandes G., S. Kierkegaard, ein literarisches Charakterbild, Lipsk, 1879, Monachjum 1903 w niem. przekładzie dzieł Brandesa. t. III.

Diem H., Philosophie und Christentum bei S. Kierkegaard, 1928.

Geismar E., S. Kierkegaard, 3 części 1927/28 (najlepsza praca o Kierkegaardzie, która dotąd wyszła — przekład niemiecki).

Gilg Arnold, S. Kierkegaard, 1926.

Haecker Th., S. Kierkegaard, der Philosoph der Innerlichkeit, Monachjum 1913. Haecker oświadczył, że pod wpływem dzieł Kiekegaarda przeszedł na katolicyzm.

Höffding H., S. Kierkegaard als Philosoph, przekład niem. z duńskiego, Stuttgart 1902.

Hirsch E., Kierkegaard - Studien, t. I — III, 1933.

Przywara Erich S. J., Das Geheimnis S. Kierkegaards, 1930.

Artykuł: S. Kierkegaard w Encyklopedji „Religion in Gesch. und Gegenwart, tom III, 747—751. Autorem tego artykułu jest E. Geismar. Charakterystyczną jest uwaga tego autora: „Die Kenntnis der dänischen Sprache ist nötig zum vollen Verständnis S. K., denn nur einige christl. Erbauungsschriften und nur sehr wenige der Tagebuchaufzeichungen sind übersetzt“.

Kierkegaard w polskiej literaturze filozoficzno-religijnej.

W piśmiennictwie polskiem S. Kierkegaard jest postacią prawie zupełnie nieznaną. *W. Tatarkiewicz* w swojej dwutomowej „Historji Filozofji“ nawet Kierkegaarda nie wymienia.

W *Encyklopedji Ilustrowanej* wydanej pod redakcją S. Lama, T. II, str. 912 spotykamy następującą wzmiankę o Kierkegaardzie: „S. K. filozof i pisarz duński. Napisał Albo-albo, Pyschologja grzechu, nawrócenia i wiary i w in.“ Bardzo lakoniczna notatka.

Nieco obszerniejsze wiadomości o życiu i działalności Kierkegaarda znajdują się w *Wielkiej Literaturze Powszechnej*, wydanej pod redakcją St. Lama (Trzaska, Ewert i Michalski) tom III, str. 627—629. Literaturę duńską opracował *St. Kołaczkowski*. Nazywa Kierkegaarda „jednym z najgłębszych moralistów Europy, wyobrazicielem najskrajniejszym subjektywizmu religijnego.“

W 6 tomie W. Liter. Powsz. (Antologja) wydrukowano krótki fragment z dzieła Kierkegaarda: „Trwoga i drżenie“ w przekładzie M. Bienenstocka.

Artykuł *Hulki Laskowskiego w* „Wiadomościach Literackich“ Nr. 4 z r. 1935, następnie wzmianka ks. *Pastuszki* w jego: „Najnowsze kierunki w filozofji religji“, Warszawa, 1932, to prawie wszystko, co piśmiennictwo polskie dotąd o Kierkegaardzie wypowiedziało.

SPRAWOZDANIE

z działalności Wydziału Teologji Ewangelickiej Uniwersytetu Józefa Piłsudskiego za rok akademicki 1934/35, które złożył ks. prof. Jan Szeruda, dziekan Wydziału, na posiedzeniu Rady Wydziałowej dnia 28 czerwca 1935 roku.

Rok akademicki 1934/35 rozpoczął się dnia 8 października 1934 r. uroczystem nabożeństwem w kościele ewangelicko-augsburskim, które odprawił dziekan Wydziału. Wykłady i ćwiczenia rozpoczęły się dopiero w połowie października, a to spowodu remontu gmachu Uniwersytetu, którym były objęte audytorja IX i X i Dziekanat. W ciągu roku akademickiego praca na Wydziale odbywała się zgodnie z programem i nie doznała żadnej przerwy, z wyjątkiem jednego z końcowych tygodni, tuż przed zakończeniem zajęć rocznych. Stało się to wskutek zgonu Pierwszego Marszałka Polski Józefa Piłsudskiego. Pierwszego dnia po śmierci Marszałka, t. j. dn. 13 maja 1935 r., Dziekan zebrał w aud. X studentów Wydziału, poświęcając Wskrzesicielowi Niepodległej Ojczyzny i Wodzowi Narodu słowa hołdu i komunikując zebranym zarządzenie J. M. Rektora o zawieszeniu wykładów i ćwiczeń dn. 13 maja na znak żałoby. Dnia 15 maja zwołał nadzwyczajne żałobne posiedzenie Rady Wydziałowej, na które zaprosił także wykładających na Wydziale. Otwierając posiedzenie, Dziekan poświęcił Zmarłemu Marszałkowi słowa pamięci, czci i hołdu. Na temże posiedzeniu Rada Wydziałowa na wniosek Dziekana uchwaliła wystąpić do Senatu Akademickiego z wnioskiem o zmianę nazwy Uniwersytetu Warszawskiego na „Uniwersytet Józefa Piłsudskiego". Dziekan Wydziału brał udział w żałobnem posiedzeniu Senatu tudzież w uroczystościach pogrzebowych w Warszawie, w czasie których wykłady zostały zawieszone.

SPRAWY OGÓLNE WYDZIAŁU.

I. RADA WYDZIAŁOWA.

W porównaniu z poprzednim rokiem sprawozdawczym skład Rady nie uległ zmianie. Wchodziło w jej skład: 2 profesorów zwyczajnych i 2 nadzwyczajnych.

Rada odbyła 8 posiedzeń zwyczajnych: 16.X, 23.XI, 1.XII, 11.XII, 1934 r. i 22.I, 4.V, 4.VI, 28.VI. 1935 r., nadto 4 posiedzenia nadzwyczajne, w tem 2 w celu wyboru delegata na zebranie, mające dokonać wyboru prorektora Uniwersytetu, 1 w celu wybrania dziekana i przedstawiciela Wydziału do Senatu Akademickiego na r. 1935/36 i jedno żałobne (15.V.).

Z ważniejszych spraw, któremi zajmowała się Rada, zasługują na uwagę następujące:

a) sprawa habilitacji ks. dra Karola Wolframa z zakresu wiedzy nowotestamentowej,

b) projekt wydawnictwa Wydziału p. t. „Rocznik Teologiczny", który ma zawierać przyczynki naukowe wykładających na Wydziale, sprawozdanie z działalności Wydziału, dział recenzyj, komunikaty i kronikę. Sprawa tego wydawnictwa, uchwalonego na posiedzeniu dn. 23.XI.1934 r. i 4.V.1935 r., weszła na realne tory dzięki funduszowi wydawniczemu, przyznanemu przez Ministerstwo W. R. i O. P. w grupie IV planu finansowo-gospodarczego na r. akad. 1934/35. Pierwszy „Rocznik" pod redakcją Ks. J. Szerudy ma wyjść z druku z końcem 1935 r., następne zaś wychodzić będą pod redakcją każdorazowego prodziekana. W ten sposób Wydział będzie miał własne wydawnictwo, w którem zamieszczać będzie prace naukowe profesorów, absolwentów i młodszych sił naukowych,

c) sprawa nadania prof. E. Vischerowi z Bazylei stopnia doktora h. c. teologji była przedmiotem narad dn. 1.XII.1934 r. i 22.I.1935 r.,

d) w związku z pismem Ministerstwa W. R. i O. P. z 16.X.1934 r. Nr. I P-4030/34, Rada zajmowała się sprawą organizacji

liceów i na posiedzeniu dnia 11 grudnia 1934 r. przyjęła tekst odpowiedzi na pismo Ministerstwa, opracowany przez ks. prof. Kesselringa z uwzględnieniem uwag członków Rady,

e) na posiedzeniu dnia 22 stycznia 1935 r. zatwierdzono wniosek Dziekana do J. M. Rektora z 17.XII.1934 r. o zamianowaniu ks. dra K. Wolframa, asystenta starszego adjunktem przy katedrze Nowego Testamentu w związku z pismem Ministerstwa W. R. i O. P. z dn. 17.XII.1934 r. Nr. BP-34968/34, które, uwzględniając potrzeby Wydziału, kreowało etat adjunkta przy seminarjach Wydziału. Na tem samem posiedzeniu uchwalono instrukcję dla adjunkta,

f) na posiedzeniu dnia 4 maja 1935 r. zajmowano się m. in. sprawą awansów asystentów w związku z pismem J. M. Rektora z 22.I.1935 r. Nr. 758 oraz sprawą asystentów ryczałtowych spowodu pisma J. M. Rektora z 25.I.1935 r. Nr. 898. Uchwalono czynić starania o ustanowienie etatu asystenta starszego przy seminarjach Wydziału i wystąpić do J. M. Rektora z wnioskiem o mianowanie asystentami młodszymi 2 studentów III kursu z ważnością od 1 maja 1935 r. J. M. Rektor zamianował studenta Pawła Romana asystentem mł. przy katedrze Teologji systematycznej, a stud. Jakóba Rossnagela asystentem mł. przy katedrze Teologji historycznej, obu z ważnością od 1 maja 1935 r. z ryczałtu asystenckiego.

Trzeba także zaznaczyć, że potrzeby Wydziału co do lokali dla jego seminarjów może pod koniec roku sprawozdawczego będą zaspokojone wobec tego, że Gmach audytoryjny, w którym Wydział uzyskał nowy lokal, jest na ukończeniu.

Wydział będzie mógł w uzyskanym lokalu pomieścić obszerną bibljotekę po ś. p. superintendencie Angersteinie, która dotychczas mieściła się w Dziekanacie i z tego powodu nie była dostępna dla młodzieży studjującej. Uporządkowaniem jej pod kierunkiem Dziekana i skatalogowaniem zajęli się studenci: G. Köhle, H. Prüfer i K. Sztwiertnia.

II. DZIEKAN.

Poza obowiązkami, wynikającemi z ustawy o szkołach akademickich z dn. 15 marca 1933 r., Dziekan pełnił liczne czynności, związane z jego stanowiskiem i niektóremi wypadkami w życiu uniwersyteckiem. Brał udział w posiedzeniach Komisji dziekanów, reprezentował Wydział na uroczystościach i wykładach gościnnych innych Wydziałów.

Do ważniejszych zajęć dziekańskich należało w r. 1934/35 m. in. odraczanie opłat studenckich w ramach, ustalonych przez Ministerstwo W. R. i O. P., i przygotowanie wniosków na Radę w sprawie nadania stypendjów państwowych, ustalanie terminu i porządku egzaminów jakoteż przewodniczenie przy egzaminach. Harmonijna współpraca wykładających i wielkie zrozumienie dla spraw Wydziału, jakie okazywał J. M. Rektor, bardzo ułatwiały pracę Dziekana. Wydział mógł i w tym roku korzystać z pomocy siły kancelaryjnej Rektoratu w osobie p. Heleny Migasińskiej, której należy się ze strony Wydziału szczególne uznanie za niezwykłą gorliwość i sumienność w przepisywaniu na maszynie pism urzędowych Dziekanatu. Dziekanat przyjął w roku sprawozdawczym 197 pism, a wysłał 237.

III. SPRAWY PERSONALNE.

W roku 1934/35 grono nauczycielskie liczyło 2 profesorów zwyczajnych, 2 nadzwyczajnych, 1 zastępcę profesora, 1 docenta, któremu powierzono wykłady zlecone.

Stan personalny na Wydziale przedstawiał się następująco:

A. Profesorowie zwyczajni:

1. ks. Dr. Edmund Bursche, profesor zwyczajny teologji historycznej, członek Zarządu Towarzystwa Miłośników Historji w Warszawie, złączonego z Polskiem Towarzystwem Historycznem, zast. przewodniczącego Odwoławczej Komisji Dyscyplinarnej dla słuchaczy Uniwersytetu Warsz., oraz członek kilku komisyj senackich.

2. ks. Dr. Jan Szeruda, profesor zwyczajny egzegezy Starego

Testamentu i języka hebrajskiego, dziekan Wydziału, członek komisji lokalowej i bibljotecznej, członek Sekcji Orjentalistycznej przy I.N.A. Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, współpracownik Komisji Orjentalistycznej Polskiej Akademji Umiejętności, członek Komisji współpracy teologów Rady Ekumenicznej chrześcijaństwa praktycznego, członek Komisji Odwoławczej dla spraw dyscyplinarnych słuchaczów Uniwersytetu Warszawskiego, delegat Wydziału na zebrania, które wybierały prorektora Uniwersytetu.

B. Profesorowie nadzwyczajni:

1. ks. D. Dr Rudolf Kesselring, profesor nadzwyczajny teologji systematycznej, członek komisji wydawniczej.

2. ks. Karol Michejda, profesor nadzwyczajny teologji praktycznej, sędzia uniwersytecki dla spraw studenckich, członek Komisji Statutowej Uniwersytetu, przewodniczący Komisji synodowej Kościoła Ewang. augsb. dla planów nauki religji i agendy, delegat Wydziału w Komisji ks. ks. pastorów, powołanej w celu wydania opinji o projekcie ustawy o stosunku Państwa do Kościoła ewang.-augsb. w Rzeczypospolitej Polskiej i o projekcie Prawa wewnętrznego tegoż Kościoła, członek Zarządu „Zespołu rodzicielskiego” przy Zrębie.

C. Zastępca profesora.

ks. Lic. Adolf Suess, zastępca profesora na katedrze egzegezy Nowego Testamentu.

D. Docent.

ks. Dr Karol Wolfram, docent wiedzy nowotestamentowej, od 17 grudnia 1934 r. adjunkt przy katedrze egzegezy Nowego Testamentu, prowadził zlecone wykłady n. t. Problemat synoptyczny i wykłady z zakresu egzegezy listu do Rzymian.

W związku z 70-urodzinami prof. Dra Eberharda Vischera z Bazylei, Rada Wydziałowa uchwałą z dn. 22 stycznia 1935 r., zatwierdzoną przez Senat Akademicki dn. 30 stycznia 1935 r., nadała

mu stopień doktora Teologji h. c. Prof. E. Vischer jest dobrze znany Wydziałowi nie tylko jako uczony i profesor, lecz także jako prelegent, który dn. 6 i 7 listopada 1930 r. wygłosił na Wydziale 2 wykłady gościnne. Ks. prof. E. Bursche, referent wniosku w wymienionej sprawie tak m. in. pisze w uzasadnieniu: „uwzględniając wszechstronną działalność prof. E. Vischera, a przedewszystkiem jego zasługi naukowe i jego pełen życzliwości stosunek do Wydziału Teologji Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego wnoszę, aby Rada Wydziału... uchwaliła nadać w dniu 70-lecia stopień Doktora teologji h. c. prof. Drowi Eberhardowi Vischerowi". Dyplom, wręczony nowemu doktorowi dn. 28 maja 1935 r. przez ks. prof. E. Burschego, delegata Wydziału i b. ucznia prof. Vischera, opiewa następująco:

Q.F.F.F.Q.S. Summis Auspiciis Serenissimae Rei Publicae Polonorum Nos Stephanus Pieńkowski Scientiarum Physicarum Et Mathematicarum Doctor, Physicae Experimentalis Professor, H. T. Universitatis Varsoviensis Rector Magnificus Et Ioannes Szeruda Theologiae Doctor, Veteris Testamenti Explanationis Atque Linguae Hebraicae Professor, H. T. Ordinis Theologorum Evangelicorum Decanus Virum Illustrissimum Eberhardum Vischer Theologiae Doctorem Ac Theologiae Evangelicae Professorem, Qui Novam Veri Investigandi Viam Ingressus Egregiis Libris Litteras Theologicas Auxit, Theologis Polonis Et Quidem Ordini Theologorum Evangelicorum Varsoviensium Summam Benignitatem Atque Officium Praestare Numquam Destitit, Eximia Cura Adulescentes Polonos Basileae Disciplinis Et Artibus Studentes Prosecutus Est Doctorem Theologiae Honoris Causa Sollemniter Pronuntiavimus In Eiusque Rei Fidem Hasce Litteras Universitatis Sigillo Sanciendas Curavimus. Datum Varsoviae, Die XXII Mensis Ianuarii Anni MCMXXXV.

Stephanus Pieńkowski H. T. Rector Magnificus — Ioannes Szeruda H. T. Decanus.

DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA.

Działalność naukowa grona nauczycielskiego w roku sprawozdawczym obejmowała nie tylko wykłady i ćwiczenia seminaryjne, lecz także wykłady gościnne, prelekcje na zjazdach oraz publikacje naukowe i popularno-naukowe.

Ks. prof. Dr Edmund Bursche ogłosił drukiem następujące prace:

a) „Decydujący zwrot w życiu Jana Łaskiego" w księdze pamiątkowej, poświęconej NPW ks. biskupowi D. Juljuszowi Burschemu z powodu 50-lecia ordynacji — oraz w osobnej odbitce, Warszawa 1935, str. 48.

b) „Kirchenorganisationsbestrebungen des Reformationszeitalters in Polen" w księdze pamiątkowej ku czci prof. E. Vischera, oraz w oddzielnej odbitce: Bazylea 1935, str. 17.

c) „Melanchtoniana Polonica" w czasopiśmie „Reformacja w Polsce", Rocznik VI, Nr. 21-24, r. 1934, str. 172-173.

d) Omówienie pracy H. Cichowskiego: „O polemice kardynała Hozjusza z reformatorem Janem Łaskim" w temże czasopiśmie. Rocznik VI, Nr. 21-24, r. 1934, str. 224-226.

e) Omówienie książki: „Die Synoden der Kirche augsburgischer Konfession in Grosspolen im 16, 17 und 18 Jahrhundert" herausgegeben von G. Smend: „Reformacja w Polsce", Rocznik VI, Nr. 21-24, r. 1934, str. 286-291.

f) Omówienie prac, zawartych w książce pamiątkowej, wydanej przez Wyższą Szkołę Teologiczną w Bratysławie ku czci prof. dra J. Kvačali w „Reformacji w Polsce", Rocznik VI, Nr. 21-24, r. 1934, str. 296-300.

g) Omówienie pracy ks. E. Jelinka: „Sylwetka Kalwina na tle Reformacji" w wydawnictwie „Nowa Książka", Warszawa 1935, Nr. 4, str. 182-183. Ponadto ks. prof. Bursche dnia 29 1935, Nr. 4, str. 182-183.

Ponadto ks. prof. Bursche dnia 29 listopada 1934 r. na Konferencji Księży Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce w Warszawie wygłosił odczyt o „Dążeniach do organiza-

cji Kościoła ewangelickiego w Polsce w wieku XVI", a na zaproszenie Dziekana fakultetu Teologicznego Uniwersytetu w Bazylei, wygłosił dnia 27 maja 1935 r. w auli Uniwersytetu wykład 2-godzinny n. t.: „Besonderheiten der Reformationsgeschichte Polens".

Ks. prof. D. Dr Rudolf Kesselring ogłosił drukiem prace:

a) Ulryk Zwingljusz, obraz życia i działalności wielkiego teologa i reformatora w 450 rocznicę urodzin Zwingljusza. Warszawa 1935, str. 79.

b) „Bracia Polscy, ze stanowiska ich znaczenia w dziejach umysłowości polskiej" w Księdze Pamiątkowej, poświęconej ks. biskupowi Juljuszowi Burschemu.

Dnia 26 marca 1935 r. na konferencji księży Kościoła Ewangelicko-augsburskiego w Polsce ks. Kesselring wygłosił referat p. t. Sören Kierkegaard — jego wpływ i znaczenie dla teologji protestanckiej, który to referat ogłoszony będzie drukiem w Roczniku Wydziału. Oprócz tego dnia 12 czerwca 1935 r. wygłosił w Gdyni w Towarzystwie Polsko-Angielskiem referat p. t.: „The search for God in England of Tooday".

Ks. prof. Karol Michejda ogłosił drukiem przyczynek p. t.: „Ad Altare" w Księdze Pamiątkowej ku czci ks. biskupa Dra Juljusza Burschego. Warszawa 1935 i opracował artykuł na Kongres Wychowania Rodzinnego w Brukseli 1935 p. t.: „Jak uczyć dobroci serca?".

Dnia 26 kwietnia 1935 r. wygłosił w Łodzi w „Organizacji Polaków-Ewangelików" odczyt p. t.: „Budujmy domy".

Ks. Lic. Adolf Suess ogłosił drukiem odczyt, wygłoszony na akademji żałobnej w 1-ą rocznicę zgonu ks. prof. K. Seriniego p. t.: In memoriam Karol Serini (ur. dn. 21 marca 1875 r. — † dn. 21 października 1931 r.). Odbitka z dzieła: Ks. Karol Serini, Życie, nauka i religja.

Ks. prof. Dr Jan Szeruda ogłosił drukiem następujące prace:

a) Psalmy wybrane. Ustroń 1934, str. 63.

b) Reformacja a Biblja. Odbitka z „Głosu Ewangelickiego", Warszawa 1934, str. 16.

c) Prorok a kapłan. Przyczynek do wykładu proroctwa Amosa w „Księdze Pamiątkowej ku czci ks. biskupa Dra J. Burschego" p. t.: „Ewangelja w nauce i życiu", Warszawa 1935, str. 109-138.

Kazania:

a) Kościół — przybytkiem Bożym! „Ewangelik", Cz. Cieszyn, 1934, Nr. 36.

b) W Jego ślady. Kazanie akademickie. „Głos Ewangelicki", Warszawa 1934, Nr. 42.

Omówienia książek:

a) Giewartowski Teofil: Kościoły ewangelickie w Polsce z uwagi na ich właściwości ustrojowe i narodowościowe. Poznań 1933. „Nowa Książka". Warszawa 1935, Zeszyt 5.

b) Ks. Edward Wende: Sursum Corda. Kazania. Warszawa 1935. Nowa Książka 1935. Zeszyt 5.

Artykuł p. t. Ksiądz Jerzy Badura w „Polskim Słowniku Biograficznym". P.A.U. Ponadto szereg artykułów opublikował w prasie kościelnej, m. in.: „Wartości religijne Starego Testamentu". „Głos Młodzieży Ewangelickiej". Wisła 1935, Nr. 2-3.

Dnia 10 czerwca na V Zjeździe orjentalistów polskich w Warszawie ks. Szeruda wygłosił referat na t. Sługa - Cierpiętnik. Próba wykładu Iz 52, 13-53, 12. Na tymże Zjeździe był przewodniczącym Sekcji Starożytnego Wschodu i semitystyki.

Ks. Dr Karol Wolfram, wydał pracę p. t.: Kazanie na Górze. I egz. Mat. V. Warszawa 1934, str. 182. Jest to praca habilitacyjna.

Wydział i w roku sprawozdawczym pielęgnował stosunki przyjazne z pokrewnemi uczelniami zagranicznemi.

Na zaproszenie Wydziału Dr Adolf Köberle, profesor Uniwersytetu bazylejskiego wygłosił dwa wykłady gościnne dla studentów Wydziału i zaproszonych gości, pierwszy dn. 8 marca 1935 r. n. t. Das Wesen der Sünde in philosophischer, theologischer und konfessioneller Beleuchtung, drugi dn. 9 marca n. t. Moderne Jesusverprzedstawicielami Wydziałów, obu Kościołów ewangelickich (augsburskiego i reformowanego) na czele tudzież studenci Wydziału z sburskiego i reformowanego) na czele tudzież studenci Wydziału z wielkiem zainteresowaniem wysłuchali obu wykładów wybitnego uczonego, którego pobyt w Warszawie niewątpliwie przyczynił się do zacieśnienia przyjaznych stosunków z Fakultetem teologicznym uczelni bazylejskiej.

Ks. prof. E. Bursche wygłosił dn. 27.V.1935 r. w Bazylei wykład gościnny (zob. wyżej).

Z wdzięcznością należy podkreślić życzliwe ustosunkowanie się Ministerstwa W. R. i O. P. do tej sprawy, które udzieliło Wydziałowi 400 zł. zasiłku na wyjazd ks. prof. Burschego do Bazylei.

Poważną troską Wydziału od początku jego istnienia była sprawa pomnożenia jego sił naukowych ze względu na szczupłą ilość katedr, jakiemi on rozporządza.

W roku sprawozdawczym odbyła się pierwsza habilitacja na Wydziale. Na skutek podania ks. Dra Karola Wolframa z dn. 5 lutego 1934 r., Rada Wydziału na posiedzeniu swem dn. 20 lutego 1934 r. po uznaniu za odpowiednie osobistych kwalifikacyj kandydata uchwaliła dopuścić go do habilitacji. Na posiedzeniu Rady dnia 1 grudnia 1934 r. komisja w składzie: ks. ks. prof. Jan Szeruda, Adolf Suess i Karol Michejda jako przewodniczący, wybrana w poprzednim roku akad. (dn. 24.IV.1934 r.), przedstawiła referat o wartości naukowej rozprawy habilitacyjnej kandydata p. t. Kazanie na górze. I Egz. Mat. V. Warszawa, 1934, str. 182. Po uznaniu tej rozprawy za wystarczającą Rada postanowiła dopuścić ks. Wolframa do dalszych stadjów habilitacji. Kolokwjum habilitacyjne odbyło się na posiedzeniu Rady dn. 1 grudnia 1934 r., wykład habilitacyjny n. t. „Bóg-Ojciec w Ewangelji Jezusa" dnia 11

grudnia 1934 roku, Rada Wydziału na posiedzeniu tego dnia uchwaliła udzielić ks. drowi Karolowi Wolframowi veniam legendi z zakresu wiedzy nowotestamentowej. Senat Akademicki na posiedzeniu dnia 30 stycznia 1935 r. jednomyślnie wyraził opinję przychylną w tej sprawie. Pan Minister Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego pismem z dnia 6 kwietnia 1935 r. Nr. B. P.-3054-35 zatwierdził wniosek habilitacyjny Rady Wydziału.

Dnia 14 maja 1935 r. w obecności J. M. Rektora, profesorów Wydziału, gości, wśród nich ks. biskupa Dra J. Burschego, wykład wstępny n. t. „Podstawowe idee religijno-etyczne Jezusa w Kazaniu na górze", poprzedzony słowem wstępnem Dziekana.

DZIAŁALNOŚĆ PEDAGOGICZNA.

Wykłady i ćwiczenia seminaryjne odbywały się zgodnie z programem prac, ogłoszonych w „Spisie" na rok 1934/35. Jak w poprzednich latach tak i w roku sprawozdawczym wykładający na katedrach oprócz swoich wykładów mieli po kilka (1 — 2) godzin zleconych, aby uczynić zadość wymaganiom Regulaminu studjów i egzaminów na Wydziale, pełniąc te obowiązki nieraz bezpłatnie. W dziedzinie rozległej wiedzy nowotestamentowej powierzono 3 wykłady zlecone płatne ks. Drowi Karolowi Wolframowi.

Frekwencja na wykłady — z małemi wyjątkami przed okresem egzaminów — była dobra, na ćwiczeniach seminaryjnych, które są obowiązkowe, nawet bardzo dobra.

Liczba studentów w porównaniu z poprzednim rokiem wzrosła.

Na końcu r. akad. 1933/34 było . .	76 stud. (w tem 1 studentka) i 1 wolny słuchacz
na początku r. akad. 1934/35 zapisało się	26 stud. i 1 wolny słuchacz
było razem	102 stud. i 2 wolnych słuch.
zdało egzamin ostat. i opuściło Wydział	4 „
ustąpiło z Wydziału	2 „
pozostało pod koniec II trym. . . .	96 stud. i 2 wolnych słuch.
w III trym. zapisała się	1 studentka
pod koniec r. akad. było	97 stud. (w tem 2 studentki) i 2 wolnych słuch.

W terminie czerwcowym złożyło egzamin ostateczny	6 studentów
Na rok akad. 1935/36 pozostało . . .	91 stud. (w tem 2 studentki) i 2 wolnych słuch.

Statystyka studentów według lat studjów przedstawia się następująco:

a) na II rok studjów przechodzi	:	22 studentów
b) „ III „ „ „	:	16 „
c) „ IV „ „ „	:	18 „
d) „ V i dalsze lata studjów	:	36 „

Według przynależności do kościołów ewangelickich w Polsce statystyka studentów na początku r. akad. 1934/35 przedstawia się następująco:

a) do kościoła ewangelicko-augsb.	należało	:	80 (w tem 1 studentka i 2 wolnych słuch.
b) „ „ ewangelicko-unijnego w woj. Poznańskiem i Pomorskiem	„	:	2
c) „ „ ewangelicko - reform. w Warszawie	„	:	4
d) „ „ ewangelicko - roform. w Wilnie	„	:	1
e) „ „ ewang. wyzn. augsb. i helw. w Małopolsce	„	:	11
f) „ „ ewang. augsb. na Śląsku czeskosłowackim	„	:	2
g) „ „ metodystów	„	:	1
h) „ „ baptystów	„	:	1
	razem		102 stud. (w tem 1 stud.) i 2 wolnych słuch.

Jak z powyższej statystyki wynika, Wydział skupia studentów z wszystkich kościołów ewangelickich w Polsce.

Egzaminy teologiczne odbywały się podobnie jak w poprzednich latach w 2 terminach: styczniowym i czerwcowym.

Wynik egzaminów przedstawia się następująco:

Rodzaj egzaminu	termin	dopuszczono	zdało	nie zdało	odstąpiło
Hebraicum	styczniowy	2	1	—	1
	czerwcowy	20	18	2	—
	razem	22	19	2	1
I egzamin	styczniowy	16	10	4	2
	czerwcowy	14	6	7	1
	razem	30	16	11	3
II egzamin	styczniowy	11	8	2	1
	czerwcowy	19	10	6	3
	razem	30	18	8	4
III egzamin	styczniowy	7	4	3	—
	czerwcowy	8	6	1	1
	razem	15	10	4	1

Egzamin ostateczny złożyli i uzyskali stopień naukowy kandydata teologji pp. Maks Becker, Paweł Bocek, Adolf Cerecki, Emil Dawid, Juljusz Gaubatz, Jan Motyka, Zygmunt L. Raabe, Aleksy Schoenrock, Oskar Stamm i Teodor Stoy.

Egzamin nostryfikacyjny zdał kand. teol. Hugon Schmidt. Na podstawie uchwały Rady z dn. 22 stycznia 1935 r. jego dyplom został opatrzony klauzulą nostryfikacyjną.

Kolokwjum z języka greckiego na Wydziale Humanistycznym złożyło: 5 studentów i 1 studentka.

Rada Wydziału na posiedzeniu dn. 28 czerwca 1935 r. uchwaliła zorganizować na Wydziale specjalne ćwiczenia z zakresu języka greckiego Nowego Testamentu i powierzyła je doc. Drowi K. Wolframowi. Od r. 1935/36 wszyscy studenci Wydziału, nie mający w świadectwie dojrzałości stopnia z greki, obowiązani będą oprócz kolokwjum z greckiego na Wydziale Humanistycznym złożyć specjalne kolokwjum z języka greckiego Nowego Testamentu.

Egzamin z historji filozofji na Wydziale Humanistycznym złożyło studentów 11.

W zakresie pomocy młodzieży akademickiej Wydział rozporządzał tylko 5 pół-stypendjami i drobną kwotą z planu finansowo-gospodarczego egzaminacyjnego na nagrody za prace studentów.

Stypendja państwowe w 50% uzyskali: Emil Dawid, Zygmunt Raabe, Teodor Stoy, Karol Sztwiertnia i Aleksy Schoenrock do 1.II.1935 r., a od 1.II.1935 r. Jakób Rossnagel.

Z powodu braku funduszów pożyczek dziekańskich wogóle nie udzielano. Natomiast 4 studenci uzyskali pożyczki rektorskie, z nich 2 po 60 zł., a 2 po 70 zł.

Rada Wydziałowa przyznała następującym studentom nagrody za prace w łącznej kwocie 450 zł., z tego 250 zł. z planu finansowo - gospodarczego egzaminacyjnego za r. 1933/34, G. Köhle, Wł. Pilchowi, H. Prüferowi i K. Sztwiertni.

Nadto młodzież korzystała z odroczenia opłat, w szczególności odroczono:

na	I kursie	: 1	studentowi	połowę	opłaty		
„	II „	: 4	„	„	„	i 1	całą opłatę
„	III „	: 7	„	„	„		
„	IV „	: 2	„	„	„		
„	V „	: 3	„	„	„	i 1	„ „

nadto jednemu studentowi odroczono 48 zł.
Ogółem odroczono 2.123 zł.

Ze względu na to, że studenci Wydziału nie korzystali w roku sprawozdawczym ze stypendjów samorządowych, zbiorowych lub prywatnych, ilość stypendjów i kwota na nagrody okazała się wobec pokaźnej liczby petentów zbyt szczupłą.

SEMINARJA.

Ćwiczenia seminaryjne odbywały się przeważnie w audytorjach. Brak miejsca w lokalu seminaryjnym nie pozwolił na urządzanie w nim regularnych ćwiczeń.

A. *Seminarjum Starego Testamentu.*

Kierownik: *ks. prof. Dr. Jan Szeruda.*

Ćwiczenia seminaryjne odbywały się w 2 stopniach:

a) ćwiczenia proseminaryjne w I i II trym., poświęcone rozpatrywaniu źródeł do dziejów Mojżesza. W posiedzeniach, których było 17, brało udział 11 członków i 2 hospitantów.
b) w ćwiczeniach seminaryjnych w III trym., brało udział 11 członków i 2 hospitantów. Na 5 sesjach rozpatrywano prace seminaryjne.

W III trymestrze odbywały się także ćwiczenia proseminaryjne z zakresu morfologji i składni hebrajskiej. Na 7 posiedzeniach tłumaczono fragmenty prozaiczne i poetyckie (m. i. psalmy) Starego Testamentu. Członkowie proseminarjum w liczbie 21 i 3 hospitanci przedstawili na piśmie przekłady wybranych rozdziałów 1 Mojż., księgi Jozuego, 1 Sam., Jer. 29 i 36 oraz 6 psalmów wraz z analizą form gramatycznych. Frekwencja na ćwiczeniach była bardzo dobra.

Bibljoteka Seminarjum Starego Testamentu powiększyła się o 70 dzieł i broszur w 73 tomach i o 1 mapę, z czego 8 dzieł w 8 tomach otrzymano w darze. Nowe nabytki zapisane są w inwentarzu od n-ru 597 do n-ru 699. Z powodu braku funduszów z dn. 1.I.1935 r. przestano prenumerować 2 czasopisma. Z nowych zaprenumerowano: Revue des Études sémitiques w Paryżu.

B. *Seminarjum Nowego Testamentu.*

Zastępca kierownika — *ks. Lic. Adolf Suess.*

Adjunkt — *ks. Dr Karol Wolfram.*

W Seminarjum rozpatrywano zagadnienia z religji Jezusa i z religji i teologji ap. Pawła. Posiedzenia dwugodzinowe odbywały się raz w tygodniu. Liczba członków wynosiła 16.

W Proseminarjum Nowego Testamentu odbywały się ćwiczenia z problematu Janowego. Posiedzenia dwugodzinowe odbywały się raz na tydzień. W ćwiczeniach brało udział 30 członków.

Bibljoteka Seminarjum otrzymała w roku sprawozdawczym 1000 zł. na potrzeby naukowe. Powiększyła się o 34 zakupione tomy dzieł naukowych.

C. *Seminarjum Teologji Historycznej.*

Kierownik — *ks. prof. Dr Edmund Bursche.*

Asystent mł. — *Jakób Rossnagel.*

Na ćwiczeniach seminaryjnych przeczytano w języku greckim wszystkie listy Ignacego oraz związany z temi listami list Polikarpa. Na podstawie w ten sposób zdobytego materjału historycznego oraz historjo-dogmatycznego uczestnicy Seminarjum opracowali i wygłosili referaty, dotyczące nastroju chrześcijan w dobie Ignacego, istoty kościoła i jego ustroju na podstawie tych listów, wreszcie oświetlające zagadnienie chrystologiczne, o ile poruszone ono jest w listach Ignacego. Referaty powyższe wywołały żywszą dyskusję, wobec czego przyczyniły się też do wyjaśnienia uczestnikom pracy seminaryjnej istoty poruszonych zagadnień. Pod koniec roku akademickiego na zebraniach seminaryjnych przerobiono również Monumentum Ostroroga. Na ćwiczenia seminaryjne przez cały rok zapisało się 14 członków.

Bibljoteka Seminarjum Teologji Historycznej w roku sprawozdawczym powiększyła się o 51 numery inwentarza (od n-ru inw. 600 — do n-ru inw. 650). Nabyto w tym czasie oraz kontynuowano wydawnictwa ciągłe w ilości 36 dzieł w 44 tomach lub zeszytach. Oprócz tego zaprenumerowano 4 czasopisma w ogólnej ilości 10 zeszytów. Część powyższych dzieł oraz czasopism otrzymała Bibljoteka w darze. Gotówką zaś wydano na potrzeby Bibljoteki 1.000 zł., t. j. całą kwotę, przeznaczoną na ten cel w planie finansowo-gospodarczym.

D. *Seminarjum Teologji Systematycznej.*

Kierownik — *ks. prof. D. Dr Rudolf Kesselring.*

Asystent mł. — *Paweł Roman.*

W 3 trymestrach odbyło Seminarjum 26 zebrań przy uczestnictwie 28 członków. Tematem ćwiczeń seminaryjnych w trym. jesiennym było dzieło Tomasza z Akwinu: Summa Theologiae. W 2 trymestrze ćwiczenia były poświęcone zagadnieniom istoty ob-

jawienia w teologji protestanckiej. W 3 trymestrze zostały wygłoszone referaty w liczbie 13 z zakresu przeważnie najnowszych badań nad istotą religijności.

Bibljoteka seminaryjna powiększyła się o 47 dzieł i osiągnęła liczbę 1.112 tomów.

Na potrzeby Bibljoteki seminaryjnej uzyskano 1.000 zł. Kilkanaście cennych dzieł z zakresu filozofji religji i teologji systematycznej zawdzięcza Bibljoteka nieznanemu ofiarodawcy publikacyj uniwersytetu w Yale w St. Z. A. P. i prof. Maurizio w Warszawie.

E. *Seminarjum Teologji Praktycznej.*

Kierownik — *ks. prof. K. Michejda.*

Ćwiczenia seminaryjne, odbywające się przy udziale 14 członków przez cały rok ak. obejmowały z dużem zainteresowaniem prowadzone dyskusje na temat psychologji dziecka, ze szczególnem uwzględnieniem psychologicznej strony współżycia, zwłaszcza w rodzinie, w oparciu w pierwszym rzędzie o książkę prof. W. Zienkowskiego: Psychologja dziecięctwa — następnie dyskusja na temat odbywanych przez członków w Szkole powszechnej żeńskiej przy ul. Królewskiej katechez i kazań, wygłaszanych w nabożeństwie w Ewangelickim Kościele garnizonowym na Mokotowie. Posiedzeń wraz z katechezami i nabożeństwami, trwających pełne dwie godziny, odbyło się 27, poza małemi wyjątkami przy pełnym udziale członków.

Bibljoteka Seminarjum abonowała 3 pisma perjodyczne i powiększyła się o 52 dzieł w 55 tomach. Jej dotacja wynosiła 1.000 zł.

SPRAWOZDANIE

z działalności Koła Teologów Ewangelickich S.U.J.P. za rok akadem. 1934/35.

Do dnia 27.X.1934 r. zarząd pracował w następującym składzie: Motyka Jan (prezes), Cerecki Adolf (I wice-prezes), Rossnagel Jakób (II wice-prezes), Romański Edward (sekretarz), Prüfer Helmut (skarbnik).

Dnia 27.X.1934 na N.W.Z. ustąpili: prezes — Motyka Jan i wice-prezes — Cerecki Adolf, a na ich miejsce dokooptowano — po prozumieniu się z p. Audytorem U.W. — Kożusznika Stanisława (prezes) i Sachsa Jerzego (I wice-prezes).

Od dnia 2.II.1935 r. pracuje Zarząd w następującym składzie: Kożusznik Stanisław (prezes), Broda Gustaw (I wice-prezes), Hartmann Wilibald (II wice-prezes), Wegener Henryk (sekretarz), Fussek Jan (skarbnik).

Zebrań naukowych odbyło się w roku sprawozdawczym 14. Szczególnem zainteresowaniem cieszyły się referaty kol. kol.: Cereckiego („Evangelium und Volkstum in Polen" i „Pojęcie misji w nauce Lutra"), Prüfera („Katechizm niemieckiej religji"), Motyki („Czy można myśleć o nieistnieniu Boga?"). Przeciętna frekwencja na zebraniach naukowych wynosiła 29 osób.

Zebrań Zarządu było ogółem 10. Głównym przedmiotem troski Zarządu był stan finansowy Koła, a w szczególności sprawa ściągania zaległości u byłych członków Koła.

Staraniem Zarządu urządzono dn. 27.X.1934 Akademję Reformacyjną, poświęconą specjalnie polskim przekładom Pisma Św.

Dnia 1.III.1935 odbyło się tradycyjne Święto Koła, które obecnością swą zaszczycili m. inn.: N.P.W. Ks. Biskup D. J. Bursche, PWKs. Profesorowie, W.Ks.Ks. Pastorowie i przedstawiciele bratnich organizacji studenckich.

Obecnie Koło liczy 54 członków.

SPIS TREŚCI.